This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

57. d. 4

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER.

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

DRITTE AUFLAGE.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1856.

UNIVERSITY
28 APR 1961
OF OXFORD

INHALT.

	Seite
GORGIAS	3
THEAITETOS	117
MENON	221
EUTHYDEMOS	271
ANMERKUNGEN	319

PLATONS

WERKE.

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

GORGIAS.

EINLEITUNG.

Wie alle bisher vorgelegten grösseren Gespräche des Platon, so ist auch dieses in Absicht auf seine Hauptbedeutung fast überall missverstanden worden. Denn auch das ist, beim Platon zumal, für ein gänzliches Missverstehen zu rechnen, wenn etwas nur halb verstanden wird, weil wo die Verbindung der Theile unter einander und ihr Verhältniss zum Ganzen verfehlt wird, auch jede richtige Einsicht in das Einzelne und jedes gründliche Verstehen unmöglich wird. Wie nun im Phaidros die Meisten die Rhetorik zu sehr übersahen, und deshalb die Bedeutung des Ganzen schwerlich zu ahnden vermochten: so haben sie hier, gleichfalls von einer zweiten unstreitig späteren Ueberschrift des Gesprächs „oder von der Redekunst" verführt, allzuviel Gewicht auf die Rhetorik gelegt, und alles übrige nur für Abschweifungen und gelegentliche Erörterungen gehalten. Andere wiederum haben auf anderes Einzelne gesehen, etwa auf die vom Kallikles vorgetragene Lehre vom Recht des Stärkeren und auf des Sokrates Widerlegung derselben; oder auf das zu Herabsezung der Poesie beigebrachte, und haben so den klugen Gedanken zusammengefolgert, es enthalte der Gorgias die ersten Grundzüge von demjenigen, was, ich weiss nicht ob sie meinen früher oder später, in den Büchern vom Staate ausführlicher abgehandelt worden. Ein Gedanke welcher, eben weil er klüger ist, als er weiss, gar nichts bestimmtes aussagt von der besondern Beschaffenheit des Werkes. Denn welches irgend bedeutende des Platon enthielte wol nicht, richtig verstanden, solche Grundzüge? Soviel aber ist ohne weitere Ausführung klar, dass bei jeder von diesen Ansichten der so besonders herausgehobene Theil des Ganzen nur in gar loser Verbindung mit den übrigen erscheint, und dass vornehmlich die Untersuchung über die Natur der Lust, wenn man das Ganze so betrachtet, fast nur als ein

müssiges wunderlich angeseztes Beiwerk kann angesehen werden. Allein derjenige muss den Platon wenig kennen, der nicht soviel gleich herausfindet, dass wo dergleichen etwas vorkommt, und zwar so tief eingehend, dies gewiss unter allem verhandelten das wichtigste und der Punkt sein muss, von welchem aus allein auch alles übrige in seinem wahren Zusammenhange kann verstanden, und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen gefunden werden. Und auf diese Weise angesehen erscheint eben der Gorgias als dasjenige Werk, welches an die Spize des zweiten Theils der Platonischen Schriften muss gestellt werden, von dem in der allgemeinen Einleitung behauptet wurde, dass die dahin gehörigen Dialogen, in der Mitte stehend zwischen den elementarischen und den constructiven, im Allgemeinen nicht mehr so wie jene ersteren von der Methode der Philosophie handelten, sondern von ihrem Object, um es vollständig aufzufassen, und richtig zu unterscheiden, doch aber noch nicht wie diese lezteren die beiden realen Wissenschaften Physik und Ethik eigentlich darzustellen, sondern nur vorbereitend und fortschreitend zu bestimmen suchten; und dass sie sich durch eine weniger als im ersten Theile gleichförmige, aber besonders künstliche und fast schwere Construction, sowol einzeln als in ihrem Zusammenhange unter einander betrachtet auszeichneten. Diese Ansicht also sei nun hier einleitend in eben diesem zweiten Theil der gesammten Platonischen Werke nochmals ausdrükklich aufgestellt. Wird sie nun auf das vorliegende Gespräch unmittelbar angewendet, und seine Stellung ihr gemäss gerechtfertiget: so ist damit zugleich auch alles gesagt, was zum Verständniss desselben vorläufig kann beigebracht werden.

Der Anschauung des Wahren und Seienden, welches eben deshalb das Ewige und Unveränderliche ist, mit der wie wir gesehen haben alle Darstellung der Platonischen Philosophie anfing, steht gegenüber die eben so allgemeine und für das gemeine Denken und Sein nicht minder ursprüngliche Anschauung des Werdenden, ewig Fliessenden und Veränderlichen, unter welcher doch zugleich alles Thun und Denken, wie es in der Wirklichkeit kann ergriffen werden, mit befasst bleibt. Daher denn die höchste und allgemeine Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als dass jenes Seiende in diesem Werdenden ergriffen, als das Wesentliche und Gute dargestellt, und so der scheinbare Gegensaz zwischen jenen beiden Anschauungen, indem er recht zum Bewusstsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereinigung aber zerfällt immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung

auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Darstellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten, und so erst mit der Lösung des Gegensazes zugleich dessen Bewusstsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrungsart. Von dem Bewusstsein des Gegensazes aber als einem Gegebenen ausgehend zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, und eben durch die Nothwendigkeit eines solchen Mittels auf sie hinzuleiten, das ist die Weise, welche wir die mittelbare genannt haben, und welche aus vielerlei Ursachen dem der ethisch angefangen hat vornehmlich geziemend, vom Platon in die Mitte ist gestellt worden, als das wahre Bindungs- und Bildungsmittel von der ursprünglichen Anschauung, mit welcher er elementarisch anhebt, zu der constructiven Darstellung, mit welcher er systematisch endiget. Wie sich nun in diesem Gegensaz für die Physik das Wesen und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Theil der Platonischen Werke und ihre gemeinschaftliche Aufgabe, um es in einem Worte zusammen zu fassen, die sein, zu zeigen, dass Wissenschaft und Kunst nicht könne ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wesen mit der Erscheinung, und das Gute mit der Lust verwechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufgedekkt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensazes aus das Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundzüge richtig darzustellen. Der Gorgias nun steht deshalb an der Spize dieses Theils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt als auf dieses sich einlässt, und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffasst, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmassung, als den Früchten. Dagegen die andern Gespräche sämmtlich theils weiter zurükgehen in der Betrachtung des scheinbar wissenschaftlichen, theils weiter vorwärts in der Idee der wahren Wissenschaft, theils auch andere spätere Folgerungen enthalten, aus dem, was hier zuerst vorbereitet wird.

Wie wir nun von hier aus einen natürlichen Zusammenhang erblikken zwischen den beiden Hauptsäzen, welche den Unterrednern des Sokrates in diesem Gespräche erwiesen werden, dass sie nämlich nur fälschlich sich anmassten an ihrer Redekunst eine Kunst zu besizen, und dass sie in tiefem Irrthum befangen wären bei ihrer Verwechselung des Guten mit dem Angenehmen: so erklärt sich eben auch hieraus die besondere Art, wie jedes erwiesen wird, und die Anordnung des Ganzen. Denn wo vom Guten die Rede und das ethische Bestreben das herrschende ist, da muss auch, wenn anders Einheit im Ganzen vorhanden sein soll, das Wahre mehr in Beziehung auf die Kunst betrachtet werden, als auf die Wissenschaft. Von der Kunst aber ist hier auch ganz im Allgemeinen die Rede, indem das Gespräch alles umfasst, von ihrem grössten Gegenstande dem Staat bis auf den kleinsten, die Verschönerung des sinnlichen Lebens; nur nach seiner Gewohnheit braucht Platon am liebsten das Grösste als Schema und Darstellung des Allgemeinen, und das Kleinere wiederum als Beispiel und Erläuterung für das Grössere, damit sich niemand in dem Objekt des lezteren, das doch auch immer nur ein Einzelnes bleibt, wider seine Absicht verliere. Die Rhetorik nämlich wird hier, wol zu merken, für die gesammte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht, und deshalb vorzüglich der Eingang des Protagoras, man möchte sagen fast wörtlich, hier wieder aufgenommen, um durch die veränderte Wendung desto sicherer aufmerksam zu machen auf diese näher bestimmende Abweichung von dem früheren Gebrauch des Wortes dort und im Phaidros, und auf die auch hier noch mehr angedeutete als ausgeführte und in Ordnung gebrachte Absonderung der Sophistik von der Rhetorik, so dass leztere von der Kunstseite der Scheinwissenschaft alles dasjenige enthalten soll, was sich auf das grösste Objekt aller Kunst, den Staat, bezieht, die Sophistik aber, wie anderwärts weiter ausgeführt wird, das scheinbare Verkehr mit den Principien selbst enthält. Denn wenn Sokrates auch die Rhetorik nur mit der Rechtspflege, die Sophistik hingegen mit der Gesezgebung vergleicht: so ist doch unstreitig der eigentliche Sinn dieser, dass die Sophistik das Erkennen der lezten Gründe nachahmen soll, aus denen allerdings das ursprüngliche Gestalten unmittelbar hervorgeht, die Rhetorik aber deren Anwendung auf ein Gegebenes. Gerade dieselbe Bewandtniss hat es auch nach der alten Idee mit der Gymnastik, an welcher die vollendete Anschauung des menschlichen Körpers mit den Principien seiner Erhaltung und Darstellung eins und dasselbe

ist, dagegen die Rhetorik wie im gewöhnlichen Sinne auch die Politik immer nur Heilkunde bleibt, und auf ein schon vorhandenes Fehlerhaftes jene Grundsäze anwendet. Hiebei nun, das bloss Scheinbare der Redekunst aufzudekken, hat es Sokrates mit den Künstlern selbst zu thun, dem Gorgiäs und Polos. Die Verwechselung des Angenehmen mit dem Guten wird dagegen am Kallikles gezeigt, den eben die gleiche Gesinnung zu ihrem Schüler gemacht hatte, und sodann in dem lezten Abschnitt, worin Sokrates alles wiederholt, beides als in Einem Uebel gegründet und auf Ein Bedürfniss hinweisend dargestellt. Doch findet man hier, wie es dem Platon im Ganzen natürlich ist, auch im Einzelnen keine strenge Trennung in den verschiedenen Abschnitten.

In dem ersten nun zeigt Sokrates dem Polos, welchem Platon, wir wissen nicht ob mit grossem Recht, schon einen beschränkteren Zwekk seiner Belehrungen beilegt, als ginge er nur auf geschikkte Leitung des bürgerlichen Lebens, nicht irgend auf ein Lehren der Tugend aus, diesem zeigt Sokrates aus seiner und der andern Rhetoren Handlungsweise selbst, dass Recht und Unrecht, welche er doch als die Gegenstände seiner Kunst anerkennen muss, auch nicht einmal als ein gewusstes irgend in ihr enthalten wäre oder durch sie gegeben würde. Dem Polos aber werden das Wesen und die Verhältnisse der Scheinkunst noch näher aufgedekkt, und ihm an sich selbst gezeigt, dass in dem Begriffe des Schönen, den er doch nicht als leer von sich weisen, sondern ihm eine eigene Sphäre zugestehen will, das Unrechtthun ärger erscheine als das Unrechtleiden, welches mittelbar auf eine Unterscheidung des Guten und Angenehmen hinführt. Auch hier liegt die Vergleichung mit dem Protagoras nahe, um zu sehen, welchen Gebrauch Platon bei seinen indirekten Untersuchungen von dem Begriff des Schönen macht, indem er ihn nämlich bloss formell aufstellt, und sich ihn zugeben lässt als einen eigenen, und dann dialektisch sein Verhalten zu den andern gleichartigen, über die man auch materiell übereingekommen, auseinandersezt. Im Protagoras nun war von der scheinbaren Voraussezung der Einerleiheit des Guten und Angenehmen ausgegangen, und es blieb also kein anderes Unterscheidungsmittel übrig, als die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Angenehmen und Unangenehmen in der Zeit, welche aber in der That kein solches sein kann, wie dies im Protagoras selbst und in den ihm angehörigen Gesprächen so vielseitig ausgeführt wird. In dem Gespräch mit dem Polos wird die Einerleiheit des Guten und Angenehmen unentschiedener gelassen,

und nur stärker der Unterschied zwischen dem Angenehmen und Nüzlichen vorausgesezt, ohne bestimmt anzunehmen, was ja eben in den früheren Gesprächen schon widerlegt war, dass derselbe nur in der Zeit läge. Woraus denn, sobald der Unterschied zwischen dem Guten und Angenehmen ausgemittelt ist, sich von selbst ergiebt, dass der Begriff des Nüzlichen unmittelbar mit dem Guten zusammenhängt.

In der Unterredung mit dem Kallikles geht Sokrates zunächst vornehmlich darauf aus, das Bewusstsein jenes Gegensazes von innen heraus zu erwekken, und ihn zu dem Bekenntniss zu nöthigen, dass die Behauptung, alles Gute sei im Angenehmen erschöpft, keine Haltung im innern Bewusstsein habe, sondern dass uns dieses nöthige noch ein anderes Gute ausser dem Angenehmen zu sezen. Und leicht mögen die Versuche, die Sokrates zu diesem Ende mit dem Kallikles anstellt, und die noch wegen der ersten bestimmten Einmischung italischer Weisheit besonders merkwürdig sind, auch an sich das kunstreichste in diesem Werke sein. Mitgerechnet nämlich die Art, wie sie fehlschlagen, und die eben so wohlberechnete als durch die ganze Schilderung des Kallikles schön herbeigeführte Nothwendigkeit dieses Fehlschlagens, und wie dadurch Sokrates, ohne das was er am liebsten gewollt hätte, die Aufregung des Gefühls, vernachlässigt zu haben, den Vorwurf, dass er sich nachgiebige Gegner schaffe, von sich ablehnt, und zu seiner eigentlichen philosophischen Technik der Dialektik zurükkkehrend die wichtigste Darstellung von der wahren Natur der Lust herbeiführt, wie sie nämlich als etwas durchaus fliessendes nur im Uebergange von einem Werden zum andern entstehendes aufgefasst werden kann. Viel zu kunstreich in der That ist dieses alles, viel zu ausführlich durchgenommen und zu genau behandelt als dass man es nur für eine gelegentlich berührte Nebensache und das Politische allein für den eigentlichen Gegenstand des Werkes halten könnte.

Auf diese Auseinandersezung folgt dann, sobald Kallikles einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen eingeräumt hat, der dritte die beiden vorigen verbindende und zusammenfassende Abschnitt, in welchem Sokrates nun der ethischen und vorbereitenden Natur des Werkes gemäss mit einer auf die Gesinnung sich gründenden und sie mythisch aussprechenden Entwikkelung endiget. Will man auch diesen Mythos, was theilweise sehr nahe liegt, mit dem im Phaidros, in wiefern ja dieser als Grundmythos ist angerühmt worden, ver-

gleichen: so ist zu bedenken, dass zum Willen und zur Kunst hier die Zukunft sich gerade so verhält, wie dort die Vergangenheit zur Wissenschaft und zur Erkenntniss, und dass in jenem wie in diesem die Zeit nur Bild ist, das Wesentliche aber die Betrachtung des Geistes, entblösst von der Persönlichkeit. Wie denn auch Platon auf das mythische um so weniger will einen solchen Werth legen, dass es historisch genommen werden sollte, da er es an die Volksmythologie anschliesst. So fehlt auch die Liebe nicht im Gorgias, sondern ist hier eben so sehr das leitende Princip der Staatskunst wie im Phaidros der Bildung der Individuen; nur ist sie, wie wenigstens wir voraussezen müssen, im Vertrauen auf die im Lysis verhandelten Untersuchungen bereits aus dem mythischen herausgetreten.

Doch einzelnen Vergleichungen dieser Art dürfen wir nicht folgen; nur leitet das Vergleichen mit dem früheren überhaupt uns auf das zweite noch auszuführende, wie nämlich auch in Beziehung auf das Merkmal der Form Gorgias nicht nur dem zweiten Theil angehört, sondern auch die erste Stelle in demselben einnimmt. Nämlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheins in der Kunst mit dem allgemeineren Zwekke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensaz zwischen dem Ewigen und Fliessenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt, hierin trägt der Gorgias bei aller anscheinenden Aehnlichkeit mit dem Phaidros dennoch ganz den Charakter des zweiten Theils. Denn dort wo nur vom Philosophiren als Gesinnung und von der Erkenntniss als innerer Anschauung die Rede war, konnte auch nur die Methode als Aeusseres zur Erläuterung dienen. Nun aber durch den Parmenides vorbereitet mehr von der Realität der Erkenntniss und von ihren Objekten soll gehandelt werden, wird auch statt der blossen Methode die Kunst als ein Gebildetes und der Zusammenhang der Künste als Aeusseres hingestellt, und die Untersuchung mehr darauf geleitet, ob diesen ein Objekt und was für eins zukomme. Ja wenn man sich die blosse Struktur denken will, lässt sich ein bestimmter Uebergang aufzeigen vom Phaidros durch den Protagoras zum Gorgias und von diesem zum Euthydemos und Sophistes, wo am stärksten die Schilderung des Negativen hervortritt. Und eben so zieht sich durch alle diese Gespräche immer wachsend und nur als indirekter Gegenstand behandelt der Keim des Positiven hindurch, die Andeutung der wahren Wissenschaft und Kunst und ihres Objektes, bis dieses zulezt die Verbindung mit dem Negativen

verlässt und allein hervortritt, womit zugleich die ganze indirekte Behandlung in die entgegengesezte übergeht. So zeigt sich Gorgias offenbar dieser Reihe angehörig, aber auch eben so deutlich ist er das erste Glied derselben, theils wegen der bereits erwähnten Aehnlichkeit mit der früheren Bildungsweise, theils weil die zulezt erwähnte Verknüpfung des negativen Gegenstandes mit dem positiven bei weitem nicht so kunstreich ist und verschlungen als in den folgenden Gesprächen, namentlich dem Euthydemos und Sophistes. Ferner sind die Vertheilung der Untersuchung unter Mehrere, und das scheinbare öftere Zurükkkehren zum Anfang, Formen, die in der Folge häufiger und sehr im Grossen vorkommen, und wozu der Lysis und die kleinen zum Protagoras gehörigen Gespräche nur schwache Annäherungen abgeben.

Hiezu kommt noch, um dem Gorgias seinen Ort zu bestimmen, die kunstreiche Art, wie fast alle früheren Gespräche darin wieder aufgenommen, und theils einzelnes daraus, theils ihr eigentliches Resultat bald mehr bald minder deutlich eingeflochten werden, und dagegen die ganz unabsichtliche, dem Kenner aber nicht zu verfehlende, wie zu den folgenden dieser Reihe hier schon die Keime eingewikkelt liegen. Jenes ist in Absicht auf den Phaidros und Protagoras im allgemeinen schon berührt worden, liesse sich aber auch noch viel weiter verfolgen, und noch mehrere Beziehungen liessen sich im Einzelnen entdekken. So könnte sehr leicht aus dem Phaidros dem Platon von andern Sokratikern vornehmlich der Vorwurf gemacht worden sein, dass er die nur auf Täuschung ausgehende Rhetorik, deren Methode er dort ja verbessern zu wollen scheint, doch für etwas wolle gelten lassen, das sich Jemand zum Zwekk machen dürfe. Weshalb eben hier die Darstellung ihres nach sittlichen Principien einzig möglichen Gebrauchs und des nothwendigen Zusammenhanges der Methode mit der Gesinnung so scharf accentuirt erscheint und so vielseitig wiederholt wird, um zu zeigen wie unmöglich es sei von seinen Grundsäzen aus auf eine andere als die hier aufgestellte Ansicht über diesen Gegenstand zu kommen. Und im Protagoras konnte man leicht die Darstellung sophistischer Selbstgenügsamkeit überladen finden, und zu leichtes Spiel, wenn der Dialogenschreiber seinem Gegner solche Lächerlichkeiten und Unfähigkeiten anbildet. Daher nun hier Gorgias, wo er sich im gleichen Falle befindet mit Protagoras, in Absicht auf die Wendung des Gespräches sich weit zahmer und milder beweist, und weniger Gelächter auf sich zieht. Wogegen aber Platon am Polos wenigstens aufs neue zeigt, dass allerdings

rhetorische undialektische Sophisten unvermögend sind, in der Kunst das Gespräch zu leiten deren sich sein Sokrates rühmt, etwas zu leisten; ein ernstes Spiel mit der Methode, welches allerdings gewissermassen ein Nachklang aus der ersten Reihe ist, offenbar aber doch hier in einem weit untergeordneteren Verhältniss steht, als ähnliches im Protagoras. So wird ferner aus dem Lysis nicht nur der Begriff des weder gut noch bösen als bekannt aufgenommen; sondern auch was in jenem kleineren Gespräch vorkommt von der Liebe, die doch beherrscht, einschränkt und zügelt, bekommt hier, wie was im Phaidros von der Natur der Liebe überhaupt gesagt war, seine erweiterte Anwendung über das Persönliche hinaus, auch auf die grösseren bürgerlichen Verhältnisse, indem mit fast buchstäblicher Rükkweisung auf den Lysis Liebe zum Volk und Liebe zum Knaben als gleichmässig gesezt wird. Wodurch sich nun auch erst deutlich bewährt, dass mit Recht im Phaidros auf die freilich nicht für Jedermann klar genug vorgetragene Lehre von der Nothwendigkeit eines gleichen Ideals oder Charakters zur Liebe ein eigener Werth gelegt wurde. Hiemit ist noch in Verbindung zu sezen jene gegen alles leere Streiten und Belehrenwollen sich auflehnende Ansicht des Platon, dass doch diejenigen, welche sittlich entgegengesezten Grundsäzen folgen, keine Berathschlagung mit einander gemein haben können, eine Ansicht, welche schon im Kriton wörtlich ausgesprochen, hier aber an der ersten Verhandlung des Sokrates mit dem Kallikles anschaulich dargestellt ist, und welche eben auch für den zweiten Theil der Platonischen Werke von dieser Seite her die Vertheidigung der indirekten dialektischen Methode enthält. Ferner lässt Platon in unserm Gespräch den Sokrates ausdrükklich anerkennen, was im Laches vorgetragen worden, dass Tapferkeit nicht könne ohne Erkenntniss gedacht werden, sei allerdings seine Meinung, und eben so bestätigt sich hier, was in der Einleitung zum Charmides als das Ergebniss dieses Gesprächs in Absicht auf die Besonnenheit angegeben worden, dass nämlich Sokrates in die Erklärung einstimme, sie sei die Tugend, sofern sie als Gesundheit der Seele anzusehen ist. So auch kommt die Frömmigkeit ganz so hier vor, wie sie im Euthyphron ist bestimmt worden, als Gerechtigkeit gegen die Götter. Alles dieses sind, wenn auch nicht gleich wörtliche, doch fast gleich sichere und entscheidende Zurükkbeziehungen; und wer sie vergleichend betrachtet, dem wird es wol nicht einfallen, etwa die Ordnung umzukehren, und jene Gespräche für weitere Ausführungen dessen zu halten, was hier gleichsam vorläufig angedeutet worden. Auch für den kleineren

Hippias könnte, wer sich seiner annehmen wollte, eine Bestätigung im Gorgias finden, wenn er sagte, die am Ende des ersten Abschnittes aufgestellte Voraussezung, der Gerechte wolle immer gerecht handeln, scheine sich weniger auf den schon anderwärts vorgetragenen allgemeinen Saz zu beziehen, dass jeder immer das Gute will, sondern darauf, dass zum Wesen der Gerechtigkeit insbesondere das Wollen eben so nothwendig gehöre als das Wissen, und dies sei gerade das natürliche Resultat aus der skeptischen Behandlung des Begriffs der Gerechtigkeit im Hippias. Allein jeder sieht wol, dass diese Beziehung bei weitem nicht so bedeutend und sicher ist als die übrigen. Denn eben dieses, dass zum Gerechtsein vorzüglich ein Wollen gehöre, ist etwas so allgemein anerkanntes, dass es genommen werden kann, ohne sich auf eine frühere Ausführung zu beziehen.

Eben so deutlich nun als die oben angeführten Rükkweisungen auf frühere Werke zeigen sich die Spuren der Ahndung oder Vorbereitung auf die mehresten folgenden Gespräche der zweiten Periode, theils in der Anlage des Ganzen, theils an einzelnen Stellen. Die Art nämlich, wie nach aufgestelltem wesentlichem Unterschiede zwischen dem Guten und Angenehmen doch wieder von einer Verbindung beider die Rede ist, weiset hin auf eine noch nicht gelöste Aufgabe, welche in den Gegenstand des Philebos, des lezten Gespräches dieser Reihe, verflochten ist. Die Art, wie das Wesen der Scheinkunst aufgefasst, und ihr Gebiet nach den Regeln der Dialektik getheilt wird, ist die erste Ahndung dessen, was wir im Sophistes und Staatsmann so kunstvoll und im Grossen ausgeführt finden. Das Dringen auf Absonderung und Entkleidung des Geistes von der Persönlichkeit, und die Art, sie mythisch darzustellen, ist gleichsam Weissagung des Phaidon. So dass man hieraus sogar bestimmen kann, was in dieser zweiten Periode unmittelbar von dem Punkt ausgegangen ist, den wir als den Mittelpunkt des Gorgias angegeben haben, und was dagegen entweder zu einer zweiten Formation so zu sagen gehört, oder auf den auch bereits angedeuteten gegenüberstehenden Punkt muss bezogen werden. Nämlich nicht sowol was für Gespräche, sondern nur von welchen Gesprächen die Hauptmomente; denn eben in dieser Verknüpfung beider Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen, ohne sie doch mit gänzlicher Aufhebung des Gegensazes durchaus zu vereinigen, besteht die noch kunstvollere Form der folgenden Gespräche.

Daher kann auch der Gorgias genau genommen nur als die

Hälfte von dem Anfang dieses zweiten Theils angesehen werden, und macht nur erst mit dem Theaitetos zusammengenommen den ganzen Anfang aus, indem dieser eben so den Gegensaz zwischen dem Seienden und der Vorstellung behandelt, wie Gorgias den zwischen dem Guten und der Empfindung. Daher kann auch bei dem gänzlichen Mangel irgend bestimmter Angaben über die Zeit der Abfassung, und da die Idee zu beiden Werken fast gleichzeitig entstehen musste, auch beide von ziemlich langem Athem sind, das frühere Erscheinen des Gorgias vor dem Theaitetos nicht geradezu festgesezt werden. Vielmehr lässt es sich nur mittelbar aus allerlei Einzelheiten folgern, und es sind eben diese vielfachen Beziehungen auf das Vergangene und Künftige, der Charakter eines allgemeinen Vorspiels, dass ich mich so ausdrükke, und die Analogie, dass jeder neue Ansaz des Platon ursprünglich mit dem ethischen anhebt, was das Voranstellen des Gorgias gegen mancherlei mögliche einzelne Einwendungen rechtfertigt.

Wer jene Spuren und Beziehungen aufgefasst hat, und mit der Art bekannt geworden ist, wie Platon dergleichen zu bezeichnen pflegt, der findet gewiss selbst noch mehrere andere in das Einzelne dieses Gespräches häufig verwebt. Für die Uebrigen sei es vergönnt, auf Einiges hievon aufmerksam zu machen. An dasjenige zum Beispiel, was sich in Beziehung auf den Phaidros und Protagoras uns vorher als apologetisch zeigte, schliesst sich auch mehreres an, was wir nur als Berükksichtigung einzelner gegen die bisherigen Platonischen Schriften gemachter Ausstellungen verstehen können. Was jedoch hierüber zu sagen wäre, muss immer in den Grenzen der Muthmassung stehen bleiben, und das Beste wird also sein, nur an Ort und Stelle leise Andeutungen darüber zu geben. Vieles Andere steht in einer so genauen Verbindung mit der Vertheidigung des Sokrates, dass man sagen könnte, es sei alles Wesentliche von dort hier wiederholt, nur über die unmittelbare persönliche Beziehung erhaben dargestellt. Es scheint aber fast, als habe die Apologie des Sokrates, indem sie so in eine Apologie der sokratischen Gesinnung und Lebensweise überhaupt verwandelt worden, die persönliche Beziehung nicht sowol verloren, als vielmehr nur verändert, und sei eine Apologie des Platon geworden. Am wenigsten möchten wir wol dieser Wiederholung wegen mit einem Andern glauben, der Gorgias müsse bald nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein, weil Platon wol nicht späterhin den Athenern noch einmal die längst bereute Geschichte so ausführlich würde vorgeworfen haben. Denn wenn

man bedenkt, dass dies natürlich auch dem Phaidon gilt: so erhalten wir diese Wiederholungen in eine ganz kurze Zeit bis zum Ekel zusammengedrängt ganz im Widerspruch mit dem Reichthum der Platonischen Composition, ohne irgend einen Zwekk und ohne irgend ein Zeichen, dass Schmerz oder Zorn, wovon sich ja keine Spur irgendwo zeigt, den Platon zu solchen Vorwürfen gegen seine Mitbürger getrieben habe. Dagegen lässt sich die angedeutete Absicht durch Rükkweisung auf das ohnlängst geschehene, sich selbst zu rechtfertigen über seine fortdauernde politische Unthätigkeit, zugleich aber auch zu zeigen, wie furchtlos er seinen philosophischen Weg fortzusezen denke, diese Absicht lässt sich gar wol denken in etwas späterer Zeit. Wiewol freilich, da Platon, nachdem er eine Zeitlang nach Sokrates Tode mit den übrigen Sokratikern in Megara gelebt, wenigstens nicht auf lange Zeit nach Athen zurükkgekehrt zu sein scheint, schwerlich eher als nach der Rükkkunft von seiner ersten Reise. Bald nachher aber konnte er reichliche Veranlassungen haben zu Aeusserungen dieser Art. Nämlich wie in der Vertheidigung Sokrates seine Ungunst selbst darstellt, als begonnen mit den Verläumdungen des Aristophanes und ähnlichen falschen Gerüchten von seinen Bestrebungen: so erfuhr etwas ähnliches auch Platon zeitig genug. Man erinnere sich nur, wie in den Ekklesiazusen des Aristophanes, deren Darstellung man gewöhnlich schon in die sieben und neunzigste Olympiade sezt, die politischen Ansichten und neuen Lehren des Platon durchgenommen wurden: so wird man leicht begreifen, wie dem Platon ein ähnlicher Erfolg wol kann geahnet haben. Daher denn, um zugleich gegen seine in das öffentliche Leben verflochtenen Freunde und Verwandten, die vielleicht gehofft hatten seine Reisen sollten ihn von der blossen Betrachtung zurükkführen und der Welt näher bringen, gründlich seine beharrliche Zurükkgezogenheit von der Verwaltung eines seiner Meinung nach verderbten Staates, und sein nachtheiliges Urtheil über die Formen desselben zu rechtfertigen, und die Nothwendigkeit zu zeigen, dass man frei müsse über die Staatskunst philosophiren dürfen; daher jene sehr starken Alles im Protagoras überbietenden Ausdrükke gegen die berühmtesten Athenischen Staatsmänner von ehedem, mit leiser Schonung der lebenden, als wären sie minder schuldig; daher die Art, wie er sich vom Kallikles den Vorwurf machen lässt, er lakonisire, um zu zeigen, was man so nenne, gehe schon aus der einfachsten täglichen Erfahrung ganz von selbst hervor. Ja auch was er beiläufig über die Poesie sagt, mag seiner näheren Bestimmung nach dahin ge-

hören. Manches von dem natürlichen Hass und Neide schlechter Gewalthaber gegen die Weiseren scheint gerade so ausgeführt, um leise rechtfertigend und berichtigend zu berühren, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalt in Sikelien mit dem älteren Dionysios begegnete. Und dies wiederum bringt fast auf die Vermuthung, dass auch das Beispiel des Archelaos, wenn nicht etwa auch dieser schon so früh Sokratiker um sich hatte und auf ähnliche Weise mit ihnen verfuhr, derselben Beziehung wegen gewählt worden, um recht stark anzudeuten, wie unmöglich es sei, dass Platon, was man vielleicht schon damals meinte, die Freundschaft eines ungerechten und gewaltthätigen Alleinherrschers sollte gesucht haben. Dies sind aber auch die einzigen allerdings leisen Spuren von der Zeit, wo das Gespräch verfasst worden, welchen man freilich wenig trauen dürfte, wenn sie nicht so schön zusammenträfen mit der Stelle, welche ihm zwischen und nach anderen angewiesen werden musste, deren Zeit sich sicherer bestimmen lässt. Es würde dem gemäss zu sezen sein als das erste oder zweite nach Platons Rükkkunft von seiner ersten Reise, so bald nämlich irgend seine Schule so fest gegründet und so weit ausgebreitet war, um den Aristophanes zu einer komischen Darstellung zu reizen. Denn wenn nicht alle Nachrichten von dieser Reise falsch sind, so kann Platon sich vor derselben kaum eine eigentliche Schule gebildet haben.

Einen Einwurf gegen diese Zeitbestimmung aber, den wol ein Klügerer machen konnte, will ich nicht unterdrükken. Nämlich wir wissen von einem philosophischen Werk des Gorgias, und man wirft sich sehr leicht die Frage auf, wie kann Platon den Gorgias zur Hauptperson eines Gesprächs gemacht haben ohne dieses Werkes auch nur mit einer Sylbe oder durch eine Anspielung zu erwähnen? Sezt man unser Gespräch noch in die Zeit des Sokratischen Prozesses, so hat man die Rechtfertigung sehr leicht, dass Platon es damals noch nicht gekannt hatte; aber diese will nicht vorhalten nach der Rükkkunft von seiner Reise, indem er in Sikelien ohnfehlbar die Bekanntschaft dieses Werkes musste gemacht haben. Hier ist nur zweierlei übrig, entweder Platon hat sich gegen seine Gewohnheit in diesem Punkt so genau an die Zeit gehalten, in welche er das Gespräch sezt, dass er des Werkes nicht erwähnt, weil es um die Zeit in Athen noch nicht bekannt war, was sich wol denken lässt, wenn es auch nach Olympiodoros in der 84sten Olymp. geschrieben ist, oder Platon

hat dieses Werk nicht sowol seiner sophistischen Abzweckung als vielmehr seines ganz rhetorischen Zuschnittes wegen keiner besonderen Erwähnung werth gehalten; sondern hat es nur mit unter der verderblichen Scheinkunst begriffen, und lässt den Gorgias vielleicht nicht ohne Absicht sagen, dass er sich nichts anderes als ein Redner zu sein rühme.

GORGIAS.

KALLIKLES. SOKRATES. CHAIREPHON. GORGIAS. POLOS.

Kallikles. Zum Kriege und zur Schlacht, heisst es, o So- 447
krates, muss man so zurecht kommen.

Sokrates. Also sind wir wol, was man nennt, nach dem Fest gekommen und verspätet?

Kallikles. Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel schönes hat uns Gorgias nur ganz vor kurzem zu hören gegeben.

Sokrates. Daran, o Kallikles, ist uns also Chairephon Schuld, der uns nöthigte, auf dem Markte zu verweilen.

Chairephon. Keine grosse Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, und wird es uns auch wol hören lassen, wenn es beliebt jezt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

Kallikles. Wie doch, Chairephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

Chairephon. Eben dazu ja sind wir gekommen.

Kallikles. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, denn bei mir wohnt Gorgias: so wird er sich vor euch hören lassen.

Sokrates. Schön, Kallikles. Aber ob er sich wol möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, was er ausbietet und lehrt. Was er uns sonst zeigen will, mag er, wie du auch sagst, ein andermal thun.

Kallikles. Nichts besser als ihn selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seiner Ausstellung; denn er hiess nur eben Alle drinnen fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhiess er zu antworten.

Sokrates. Sehr wol gesprochen. Frage ihn also, Chairephon.

Chairephon. Was soll ich ihn fragen?

Sokrates. Was er ist.

Chairephon. Wie meinst du das?

Sokrates. Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiss antworten würde, er wäre ein Leder-Arbeiter. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Chairephon. Ich verstehe und will ihn fragen. Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, dass du dich erbietest zu beantworten, was dich einer nur fragt?

Gorgias. Es ist wahr, Chairephon. Auch jezt hatte ich mich
448 eben dazu erboten, und ich sage dir, Niemand hat mich mehr etwas neues gefragt seit vielen Jahren.

Chairephon. Du antwortest also gewiss sehr leicht, Gorgias.

Gorgias. Darüber, Chairephon, kannst du ja einen Versuch machen.

Polos. Beim Zeus, wenn du irgend willst, Chairephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wol müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

Chairephon. Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

Polos. Wozu das? wenn nur gut genug für dich.

Chairephon. Zu nichts freilich. Also da du doch willst, so antworte.

Polos. Frage nur.

Chairephon. Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht eben so wie jenen?

Polos. Allerdings.

Chairephon. Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrükken.

Polos. Ja.

Chairephon. Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wol richtig nennen?

Polos. Offenbar einen Maler.

Chairephon. Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

Polos. O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschikklichkeit geschikkt erfunden. Denn Geschikklichkeit

macht, dass unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschikktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Antheil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten.

Sokrates. Trefflich gewiss, o Gorgias, scheint Polos gerüstet zu sein auf Reden; allein was er dem Chairephon versprochen hat, leistet er nicht.

Gorgias. Was doch, Sokrates?

Sokrates. Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

Gorgias. So frage du ihn, wenn du willst.

Sokrates. Nicht, wofern du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, dass er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

Polos. Wie so, Sokrates?

Sokrates. Weil du, da Chairephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

Polos. Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortrefflichste?

Sokrates. Ja wol. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst werth wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. Wie du nun, was dir vorhin Chairephon vorlegte, ihm kurz und gut beantwortet hast, eben so 449 sage doch auch jezt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

Gorgias. Der Redekunst, Sokrates.

Sokrates. Einen Redner also müssen wir dich nennen?

Gorgias. Und zwar einen vollkommenen, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homeros sagt, nennen willst.

Sokrates. Das will ich freilich.

Gorgias. So nenne mich demnach.

Sokrates. Sagen wir nicht auch, du vermögest auch Andere dazu zu machen?

Gorgias. Dazu erbiete ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

Sokrates. Möchtest du wol, Gorgias, so wie wir jezt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfing, für ein andermal versparen? Also was du versprichst darum bringe uns nicht, sondern lass dir gefallen, in der Kürze das gefragte zu beantworten.

Gorgias. Es giebt zwar einige Antworten, Sokrates, die nothwendig durch lange Reden wollen ertheilt sein; dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

Sokrates. Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hievon gieb mir ein Meisterstükk von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

Gorgias. Das will ich thun, und du sollst gestehen, du habest nie einen kürzer reden gehört.

Sokrates. Wolan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst so wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder? nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangweisen?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

Gorgias. Das denke ich o Sokrates auch gehörig zu thun.

Sokrates. Wol gesprochen. Antworte mir nun auch eben so wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen bezieht sie sich doch als Wissenschaft?

Gorgias. Auf Reden.

Sokrates. Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

Gorgias. Nein.

Sokrates. Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

Gorgias. Freilich nicht.

Sokrates. Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urtheilen?

Gorgias. Wie anders?

Sokrates. Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowol richtig zu urtheilen als auch zu reden?

Gorgias. Gewiss.

Sokrates. Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

Gorgias. Ja. 450

Sokrates. Nämlich auf die über Krankheiten?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nämlich auf die über den guten oder schlechten Zustand des Leibes?

Gorgias. Freilich.

Sokrates. Und gewiss auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu thun, welche sich auf den Gegenstand beziehen, wovon sie die Kunst ist.

Gorgias. Offenbar.

Sokrates. Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu thun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu thun hat?

Gorgias. Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort die ganze Wissenschaft geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu thun haben, ganz richtig erklärend wie ich behaupte.

Sokrates. Merke ich nun etwa, wovon du sie benennen willst? Doch ich werde es wol bald noch genauer wissen; antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Thätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, einige auch gar keiner, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildnerei sind, und viele andere. Solche scheinst du mir zu bezeichnen als die, zu welchen wie du behauptest die Redekunst nicht gehöre. Oder nicht?

Gorgias. Vollkommen richtig hast du es aufgefasst, Sokrates.

Sokrates. Wiederum andere giebt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und That, dass ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Messkunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei deren einigen die Rede fast zu gleichen Theilen geht mit der That, bei vielen auch mehr beträgt, so dass ganz und gar ihre Verrichtung und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

Gorgias. Ganz richtig.

Sokrates. Aber doch wirst du, denke ich, auch von den genannten keine wollen Redekunst nennen, wiewol du wörtlich so sagtest, die ihr ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre die Redekunst. Und es könnte wol einer folgern, der dir die Worte zum Verdruss kehren wollte, also die Rechenkunst Gorgias nennst du Redekunst. Aber ich glaube nicht, dass du, sei es nun die Messkunst oder die Rechenkunst Redekunst nennst.

451 *Gorgias.* Und ganz recht glaubst du daran, Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

Sokrates. Wolan denn, so bringe mir nun auch die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende. Denn da die Redekunst von diesen Künsten eine ist, welche sich gar viel der Rede gebrauchen, es aber auch noch andere von derselben Art giebt: so versuche doch zu sagen, woran denn diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet, welche die Redekunst ist? So wie wenn mich Jemand nach irgend einer Kunst von den eben angeführten fragte, O Sokrates, was ist denn die Zahlenkunst? ich ihm sagen würde wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch Reden vollbringenden, und wenn er mich weiter fragte, Woran denn! ich sagen würde, Am geraden und ungeraden wie gross jedes sei. Fragte er aber wieder: Und welche Kunst nennst du denn die Rechenkunst, ich ihm sagen würde, Auch sie ist eine von den Alles durch Reden vollbringenden. Und wenn er weiter fragte, Woran denn? ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heisst, Alles Andere wie zuvor, bei der Rechenkunst wie bei der Zahlenkunde, nur soviel ist sie unterschieden, dass die Verhältnisslehre auch betrachtet wie gerades und ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Grösse nach. Und wenn Jemand nach der Sternkunde fragte, und auf meine Erklärung, dass auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche, Aber die Reden der Stern-

kunde, worauf beziehen sich die? ich sagen würde, Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

Gorgias. Und ganz recht sprächst du, Sokrates.

Sokrates. Wolan, eben so thue also auch du, Gorgias! Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

Gorgias. So ist es.

Sokrates. Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

Gorgias. Die wichtigsten, o Sokrates, unter allen menschlichen Dingen, und die herrlichsten.

Sokrates. Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wol, denke ich, bei Gastmälern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehn, und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

Gorgias. Wol habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

Sokrates. Weil dir nun gleich die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zuerst würde 452
sagen, O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte, Und wer bist du, dass du das sagst? so würde er eben sagen, Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das grösste Gut? — Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? was für ein grösseres Gut giebt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte, Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein grösseres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! so würde ich auch zu dem sagen, Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? — Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke recht mit Verachtung aller Andern, Sieh doch zu, Sokrates, ob sich dir irgend ein grösseres Gut zeigt als der Reichthum beim Gorgias

oder bei irgend wem sonst. — Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? — Er bejahte es. — Als wer denn? — Als Erwerbsmann. — Und wie? du hältst also dafür der Reichthum sei das grösste Gut für den Menschen? sagten wir. — Wie sollte ich nicht! würde er antworten. — Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, dass seine Kunst ein grösseres Gut hervorbringe als die deinige. — Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? das beantworte Gorgias. — Wolan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowol als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das grösste Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

Gorgias. Was auch in der That das grösste Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowol selbst frei sind, als auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sokrates. Was meinst du doch eigentlich hiemit?

Gorgias. Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowol an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Rathsversammlung die Rathmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, dass er Andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menge zu überreden.

Sokrates. Nun, Gorgias, dünkst du mich aufs genaueste er-
453 klärt zu haben, für was für eine Kunst du die Redekunst hältst; und wenn ich anders etwas verstehe, so sagst du, der Ueberredung Meisterin sei die Redekunst, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weisst du noch etwas weiteres zu sagen, was die Redekunst vermöge, als Ueberredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

Gorgias. Keinesweges, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihre Hauptsache.

Sokrates. So höre denn, Gorgias. Denn ich, das wisse nur, glaube gewiss, wenn irgend wer im Gespräch beabsichtigt, das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiss auch ein solcher, und ich denke du auch.

Gorgias. Was also weiter, Sokrates?

Sokrates. Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Ueberredung, von der du sprichst, was für eine die

ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Ueberredung ist, dies, bedenke nur, weiss ich noch immer nicht recht. Ich ahnde freilich wol was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichts desto weniger aber werde ich dich doch weiter fragen, was für eine Ueberredung du meinst, dass aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie gehe. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde, ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, dass uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nämlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Gemälde malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Gemälde malt und wo?

Gorgias. Gewiss.

Sokrates. Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler giebt, die viele andere Gemälde malen?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Wenn aber kein anderer als Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

Gorgias. Wie sollte sie nicht?

Sokrates. Wolan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Ueberredung oder auch andere Künste? Ich meine nämlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

Gorgias. Bewahre, sondern ganz gewiss überredet er.

Sokrates. Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurükkkommen wie oben, lehrt uns nicht die Zahlenkunde und der Zahlenkünstler die Grösse der Zahlen?

Gorgias. Freilich.

Sokrates. Und überredet uns also auch?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also auch die Zahlenkunde ist eine Meisterin der Ueberredung?

Gorgias. So scheint es.

Sokrates. Und wenn uns Jemand fragt, in was für einer Ueberredung und wovon? so werden wir ihm etwa antworten, in einer belehrenden von dem geraden und ungeraden, wie gross es ist. Und auch alle andern eben angeführten Künste werden wir zeigen können, dass sie Meisterinnen der Ueberredung sind, und 454
was für einer und wovon? oder nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Ueberredung.

Gorgias. Freilich nicht.

Sokrates. Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wol mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer Ueberredung und wovon, ist wol die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

Gorgias. Ich wol.

Sokrates. So antworte denn, Gorgias, wenn es dich auch so dünkt.

Gorgias. Jener Ueberredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

Sokrates. Das ahndete ich auch, dass du diese Ueberredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander das gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Saz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

Gorgias. Und ganz recht thust du daran, wie mich dünkt.

Sokrates. So komm denn, lass uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

Gorgias. O ja.

Sokrates. Auch man habe etwas geglaubt?

Gorgias. Ich gewiss.

Sokrates. Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und geglaubt? erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

Gorgias. Ich, o Sokrates, meine, es ist verschieden.

Sokrates. Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich Jemand fragte, giebt es wol einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Wie? auch eine falsche Erkenntniss und eine wahre?

Gorgias. Keinesweges.

Sokrates. Offenbar also ist nicht beides einerlei.

Gorgias. Du hast Recht.

Sokrates. Doch aber sind sowol die Wissenden überredet als die Glaubenden.

Gorgias. So ist es.

Sokrates. Willst du also, wir sollen zwei Arten der Ueberredung sezen, die eine welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntniss?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Welche von beiden Ueberredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das gerechte und ungerechte? aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen? oder aus welcher das Wissen?

Gorgias. Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

Sokrates. Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint Meisterin in einer glaubenmachenden nicht in einer belehrenden 455
Ueberredung in Bezug auf gerechtes und ungerechtes?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und andern Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wol nicht einen so grossen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge.

Gorgias. Wol nicht.

Sokrates. Wolan denn, lass uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann noch gar nicht verstehen was ich recht sage. Wenn um Aerzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rath geben? Denn es ist klar, dass bei jeder Wahl der kunstverständigste muss gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu sezen oder die Werfte, sondern dann die Baumeister. Auch nicht wenn die Berathschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft, oder die Stellung eines Heeres gegen den Feind, oder die Besiznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskünstler werden dann Rath ertheilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hievon? Denn da du behauptest, selbst sowol ein Redner zu sein, als auch Andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur, dass auch ich jezt zugleich auf das deinige bedacht bin; denn viel-

leicht ist Mancher hier drinnen gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die aber nur blöde sind dich weiter zu fragen. Wie du also jezt von mir befragt wirst, so denke dir du würdest auch von Jenen gefragt, Was, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir gesellen? worüber werden wir vermögen der Stadt Rath zu geben? nur über Recht und Unrecht allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also ihnen zu antworten.

Gorgias. So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudekken. Denn du selbst hast es sehr gut eingeleitet. Nämlich du weisst ja wol, dass diese Werfte und diese Mauern der Athener, und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rath des Themistokles entstanden ist, theils auch des Perikles, nicht aber jener Baumeister aller Art.

Sokrates. So sagt man, o Gorgias, vom Themistokles; den
456 Perikles aber habe ich noch selbst gehört, als er seine Meinung vortrug wegen der mittleren Mauer.

Gorgias. Und wenn eine Wahl solcher Männer angesezt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, dass die Redner die Rathgebenden sind, und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen.

Sokrates. Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich gross dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte.

Gorgias. Wie wenn du erst alles wüsstest, Sokrates, dass sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengenommen unter sich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hievon geben. Nämlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Aerzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder den Arzt nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeine oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müssten, welcher von beiden zum Arzt gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Eben so im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgend einer überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es giebt nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgend ein Sachverständiger vor dem

Volke. Die Kraft dieser Kunst ist also in der That eine solche und so grosse. Indessen muss man sich, o Sokrates, der Redekunst gebrauchen wie auch jeder andern Streitkunst. Denn auch anderer Streitkunst muss man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, dass er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und muss deswegen nicht seine Freunde schlagen und stossen und tödten. Noch, beim Zeus, wenn einer der den Uebungsplaz besucht hat, und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt, oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb nicht die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen, und aus den Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgetheilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Vertheidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um, und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die Lehrer 457
sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, dass er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehen, weil er das wol auszurichten vermöchte, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen, eben wie der Streitkunst. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so muss man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesezt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

Sokrates. Ich denke, Gorgias, auch du wirst schon vielen Unterredungen beigewohnt, und dieses dabei bemerkt haben, dass nicht leicht eine Zusammenkunft so auseinander gehen kann, dass sie dasjenige, worüber sie zu sprechen unternahmen, gemeinschaftlich bestimmt, und so einander belehrt und von einander gelernt hätten: vielmehr wenn sie über etwas uneins sind, und Einer den Andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere sage so etwas aus Missgunst gegen sie, weil er nämlich nur um seine Ehre sich ereifere

beim Gespräch, nicht aber den vorliegenden Gegenstand suche. Ja einige gehen zulezt auf die unanständigste Art auseinander mit Schimpfreden, und indem sie dergleichen Dinge einander anzuhören geben, die es sogar den Anwesenden leid machen für sich selbst, dass sie solcher Leute Zuhörer haben sein gewollt. Weshalb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du sagest jezt etwas nicht folgerechtes, und nicht zusammenstimmend mit dem was du vorher sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich aber dich zu widerlegen, damit du nicht denkest, ich sage es nicht im Eifer auf die Sache, dass sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun eben ein solcher als ich, so möchte ich dich gern durchfra-
458 gen; wo nicht, so würde ich es lassen. Und von welchen bin ich einer? Von denen, die sich gern überweisen lassen, wenn sie etwas unrichtiges sagen, auch gern selbst überführen, wenn ein Anderer etwas unrichtiges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses. Denn für ein grösseres Gut halte ich jenes um soviel, als es ja besser ist, selbst von dem grössten Uebel befreit zu werden, als einen Andern davon zu befreien. Denn nichts denke ich ist ein so grosses Uebel für den Menschen, als irrige Meinungen über das, wovon jezt die Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher zu sein, so wollen wir weiter reden; dünkt dich aber dass wir es lassen müssen, so wollen wir es immerhin lassen, und die Unterredung aufheben.

Gorgias. Allerdings behaupte auch ich ein solcher zu sein, wie du jezt vorzeigst. Vielleicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesenden Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch jezt in die Länge ziehen, wenn wir Gespräch führen. Wir müssen also auch diese bedenken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

Chairephon. Den Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwikkelt sein, dass ich solche und so vorgetragene Reden hintansezen müsste, weil mir dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

Kallikles. Bei den Göttern, Chairephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiss nicht, ob ich mich jemals so ergözt habe als eben jezt: so dass es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

Sokrates. Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hinderniss, wenn Gorgias nur will.

Gorgias. Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe zu fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

Sokrates. So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir gesagten. Denn vielleicht hast du ganz recht gesagt, und ich habe nur nicht richtig aufgefasst. Zum Redner, sagst du doch, könnest du einen machen, wenn er bei dir lernen will.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und zwar über jegliches, so dass er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Denn du sagtest eben, dass auch in Sachen der 459
Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt.

Gorgias. Das sagte ich auch; bei der Menge nämlich.

Sokrates. Und nicht wahr, dieses bei der Menge heisst bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

Gorgias. Darin hast du Recht.

Sokrates. Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

Gorgias. Offenbar.

Sokrates. Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

Gorgias. Dies folgt hier freilich.

Sokrates. Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesammt der Redner eben so und die Redekunst? Die Sachen selbst braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Ueberredung ausgefunden zu haben, so dass sie das Ansehn bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

Gorgias. Ist das nun nicht ein grosser Vortheil, Sokrates,

dass man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts zurükksteht hinter den Meistern in jenen?

Sokrates. Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, zurükksteht oder nicht hinter jenen Andern, das wollen wir hernach überlegen, wenn es uns zur Sache dient. Jezt lass uns dieses zuerst bedenken: ob auch, in Absicht des gerechten und ungerechten, des schönen und unschönen, des guten und üblen, der Redner sich eben so verhält, wie in Hinsicht auf das gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste; nämlich dass er von der Sache selbst nicht weiss, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Ueberredung sich erkünstelt hat, so dass er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist nothwendig es zu wissen, und muss dessen schon vorher kundig zu dir kommen, wer die Redekunst von dir lernen soll? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, dass er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das richtige weiss? oder wie verhält es sich hiemit, Gorgias? Ja, um Zeus
460 willen! dekke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht!

Gorgias. Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiss, so wird er auch das von mir lernen.

Sokrates. Halt! denn das ist vortrefflich gesagt. Wenn du einen zum Redner machen sollst, muss er nothwendig wissen was gerecht ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder erst nachdem er es von dir gelernt?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist der ein Baumeister, oder nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und wer die Heilkunde ein Heilkundiger, und so auch im übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu jeden diese Erkenntniss macht?

Gorgias. Freilich.

Sokrates. Also, nach demselben Verhältniss, wer das gerechte gelernt hat, ist gerecht?

Gorgias. Auf alle Weise freilich.

Sokrates. Der Gerechte aber handelt doch gerecht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also nothwendig, dass der Redekünstler gerecht ist, und der Gerechte gerecht handelt?

Gorgias. So zeigt es sich ja.

Sokrates. Und niemals wird doch der Gerechte wollen Unrecht thun?

Gorgias. Natürlich.

Sokrates. Der Rednerische aber ist unserer Rede zufolge nothwendig gerecht.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Niemals also wird der Rednerische wollen Unrecht thun.

Gorgias. Nein, wie es ja scheint.

Sokrates. Erinnerst du dich nun vor kurzem gesagt zu haben, man müsse den Turnmeistern nicht die Schuld geben, noch sie aus der Stadt verweisen, wenn der Faustkämpfer seine Kunst nicht schön gebraucht und unrecht thut? Eben so wenn ein Redner die Redekunst ungerecht gebrauche, müsse man nicht dem Lehrer die Schuld geben, noch ihn aus der Stadt verweisen, sondern dem Unrechtthuenden und die Redekunst nicht richtig Anwendenden? Ist das gesagt worden oder nicht?

Gorgias. Es ist gesagt worden.

Sokrates. Nun aber zeigt sich, dass dieser nämliche, der Redekünstler, niemals unrecht thut. Oder nicht?

Gorgias. So zeigt es sich.

Sokrates. Auch in unsern ersten Reden, o Gorgias, wurde ja gesagt, die Redekunst habe es mit Reden nicht vom geraden und ungeraden zu thun, sondern vom gerechten und ungerechten. Nicht so?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas ungerechtes sein, da ja immer ihre Reden von der Gerechtigkeit handeln. Als du aber bald darauf sagtest, der Redner könne wol auch sich der Redekunst ungerecht gebrauchen: so habe ich, hierüber verwundert, und in der Meinung das gesprochene stimme nicht zusammen, 461
jenes gesagt, dass wenn du es für einen Gewinn hieltest überführt

zu werden, wie ich es dafür halte, es dann lohnte uns weiter zu besprechen, wo aber nicht, wir es besser unterliessen. Und nun wir es noch einmal erwogen haben, siehst du auch selbst, ist wiederum festgestellt worden, dass unmöglich sei der Redner könne die Redekunst ungerecht gebrauchen oder unrecht thun wollen. Dieses nun, wie es sich eigentlich verhalte, zu untersuchen, dazu, o Gorgias, mag, beim Hunde! eine gar nicht kurze Unterredung erfordert werden.

Polos. Wie doch, Sokrates? Denkst du auch wirklich so über die Redekunst, wie du jezt sprichst? Oder meinst du, weil Gorgias sich geschämt dir darin nicht beizustimmen, dass ein Redner nicht auch das gerechte wissen müsse, und das schöne, und das gute? und dass wenn einer, dies nicht wissend, zu ihm käme, er es ihn lehren müsse? und hernach eben durch dieses Eingeständniss vielleicht etwas widersprechendes in seine Reden gekommen, daran deine Freude zu haben, nachdem du zu solchen Fragen die Unterredung hingeleitet. Denn wer meinst du wol würde läugnen wollen, dass er selbst nicht des gerechten kundig sei, und es auch Andere lehren könne? Aber auf dergleichen die Rede hinzuführen ist sehr ungesittet.

Sokrates. Nun, schönster Polos, eben dazu ausdrükklich haben wir ja unsere Freunde und Söhne, damit, wenn wir selbst im höheren Alter uns irren, ihr Jüngeren bei der Hand seid, und uns das Leben wieder berichtiget in That und Wort. Auch jezt also, wenn ich und Gorgias in unserer Rede uns irren, bist du ja bei der Hand, berichtige uns also. Gebühren mag es dir wol. Und ich bin bereit, wenn du glaubst irgend etwas von dem zugestandenen sei nicht mit Recht zugestanden worden, dir zurükkzugeben, was du willst, wenn du mir nur Eins beobachtest.

Polos. Was meinst du nur?

Sokrates. Die langen Reden, o Polos, wenn du die nur zurükkhältst, deren du dich auch zuvor schon bedienen wolltest.

Polos. Wie doch? es soll mir nicht erlaubt sein, zu reden wieviel ich will?

Sokrates. Das wäre freilich hart für dich, Bester, wenn du solltest nach Athen gekommen sein, wo in ganz Hellas die grösste Freiheit im Reden herrscht, und du allein solltest ihrer eben hier entbehren. Nur nimm auch dagegen, wenn du weitläuftiges redest und das gefragte nicht beantworten willst, wäre es dann nicht wiederum sehr hart für mich, wenn mir nicht erlaubt sein sollte wegzugehen, und dich nicht anzuhören? Also wenn du dich des

aufgestellten Sazes annehmen, und ihn berichtigen willst: so nimm, 462
wie ich eben sagte, zurükk was dir beliebt, und dann nach der Ordnung fragend und befragt, wie ich und Gorgias, überführe mich und lass dich überführen. Denn du rühmst dich doch auch dasselbe zu verstehen was Gorgias. Oder nicht?

Polos. Das behaupte ich.

Sokrates. Also auch du forderst wol auf, dass man dich frage, was jeder jedesmal will, als der wol versteht zu antworten.

Polos. Allerdings.

Sokrates. So thue denn auch jezt, welches von beiden du willst; frage oder antworte.

Polos. Wol, das will ich thun. Antworte mir also, Sokrates, da du doch meinst, Gorgias wisse keinen Rath wegen der Redekunst, was meinst du denn, dass sie ist?

Sokrates. Fragst du welche Kunst ich behaupte dass sie sei?

Polos. Eben das.

Sokrates. Gar keine, dünkt mich, o Polos, um doch zu dir die Wahrheit zu sagen.

Polos. Sondern was dünkt dich denn die Redekunst zu sein?

Sokrates. Dasjenige, woraus die Kunst hervorgeht, wie du sagst in der Schrift, die ich neulich gelesen.

Polos. Was meinst du doch wol?

Sokrates. Eine gewisse Uebung meine ich.

Polos. Also eine Uebung dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sokrates. Ja, wenn du nicht etwas anderes sagst.

Polos. Und eine Uebung worin?

Sokrates. In Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens.

Polos. Dünkt dich also nicht die Redekunst etwas schönes zu sein, wenn man im Stande ist, den Menschen gefällig zu sein?

Sokrates. Wie doch Polos? hast du etwa schon von mir erfahren, was sie meiner Meinung nach ist, dass du schon das weitere fragst, ob ich sie nicht für etwas schönes halte?

Polos. Habe ich denn nicht erfahren, dass sie deiner Meinung nach eine Uebung ist?

Sokrates. Willst du wol, da du auf das Gefälligsein so viel Werth legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein?

Polos. Sehr gern.

Sokrates. So frage mich doch, welche Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint?

Polos. Ich frage dich also, welche Kunst ist die Kochkunst?

Sokrates. Gar keine, o Polos.

Polos. Aber was denn? sprich.

Sokrates. Ich spreche also, eine Uebung.

Polos. Was doch für eine? sage an.

Sokrates. Ich sage also in Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens, o Polos.

Polos. Einerlei ist also Kochkunst und Redekunst?

Sokrates. Keinesweges, sondern nur Theile desselben Bestrebens.

Polos. Was doch für eines?

Sokrates. Wenn es nur nicht unziemlich ist die Wahrheit heraus zu sagen; denn ich trage wirklich Bedenken, des Gorgias wegen es zu sagen, damit er nicht glaube, ich wolle sein eignes Bestreben auf Spott ziehen. Indess, ob dies die Redekunst ist, was Gorgias treibt, weiss ich ja nicht; denn eben jezt aus dem
463 Gespräch ist uns nicht offenbar worden, was er recht meint. Was ich aber die Redekunst nenne, das ist ein Theil einer Sache, die gar nicht unter die schönen gehört.

Gorgias. Was doch für einer, Sokrates? sage es nur ohne mich zu scheuen.

Sokrates. Mich dünkt also, Gorgias, es giebt ein gewisses Bestreben, das künstlerisch zwar gar nicht ist, aber einer dreisten Seele die richtig zu treffen weiss, und schon von Natur stark ist in Behandlung der Menschen; im ganzen aber nenne ich es Schmeichelei. Diese Bestrebung nun scheint mir viele andere Theile zu haben, wovon einer auch die Kochkunst ist, welche für eine Kunst zwar gehalten wird, wie aber meine Rede lautet, keine Kunst ist, sondern nur eine Uebung und Fertigkeit. Von derselben nun betrachte ich als einen Theil auch die Redekunst, und die Puzkunst, und die Sophistik: vier Theile für vier Gegenstände. Wenn also Polos mich ausfragen will, so thue er es. Denn noch hat er mir nicht abgefragt, welcher Theil der Schmeichelei ich meine, dass die Redekunst sei; sondern ohne zu bemerken, dass ich dies noch nicht beantwortet, fragt er schon weiter, ob ich sie nicht für etwas schönes halte. Ich aber werde ihm nicht eher antworten, ob ich die Redekunst für etwas schönes oder etwas unschönes halte, bis ich ihm zuvor geantwortet habe, was sie ist. Denn das wäre nicht recht, Polos. Also wenn du es erfahren willst, so frage, welcher Theil der Schmeichelei ich dann meine dass die Redekunst sei.

Polos. So frage ich denn, und antworte du, was für ein Theil.

Sokrates. Ob du auch wol verstehen wirst, wenn ich antworte? Nämlich nach meiner Erklärung ist die Redekunst von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Polos. Wie nun? sagst du, sie sei schön oder unschön?

Sokrates. Unschön. Denn das böse nenne ich unschön, da ich dir doch antworten soll, als wüsstest du schon, was ich meine.

Gorgias. Beim Zeus, Sokrates, verstehe ich doch selbst nicht, was du meinst.

Sokrates. Wol glaublich, Gorgias. Denn ich sage auch noch nichts bestimmtes. Dieser Polos aber ist gar jung und hizig.

Gorgias. Also lass nur diesen, und sage mir, wie du denn meinst, die Redekunst sei von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Sokrates. Wol, ich will versuchen zu erklären, was mir die Redekunst zu sein scheint, und wenn sie dies nicht sein sollte, so mag mich Polos widerlegen. Du nennst doch etwas Leib und Seele?

Gorgias. Wie sollte ich nicht.

Sokrates. Und glaubst auch, dass es ein Wohlbefinden giebt 464
für jedes von diesen beiden?

Gorgias. Auch das.

Sokrates. Wie aber? auch ein scheinbares Wohlbefinden, das keines ist? Ich meine dergleichen: Viele haben das Ansehn, sich ganz wol zu befinden dem Leibe nach, denen nicht leicht Jemand abmerken würde, dass sie sich nicht wol befinden, ausser ein Arzt etwa und einer von den Turnverständigen.

Gorgias. Ganz recht.

Sokrates. Dergleichen nun, sage ich, giebt es am Leibe und in der Seele, welches macht, dass Leib oder Seele scheint sich wol zu befinden, befindet sich aber deshalb doch nicht so.

Gorgias. Das giebt es.

Sokrates. Wolan denn, wenn ich kann, will ich dir nun deutlicher zeigen was ich meine. Für diese zwei Dinge seze ich zwei Künste, und nenne die für die Seele die Staatskunst; die aber für den Leib kann ich dir nicht so als Eine benennen, sondern ich seze von dieser Einen Besorgung des Leibes wiederum zwei Theile, die Turnkunst als den einen, die Heilkunst als den andern. So auch in der Staatskunst, gegenüberstehend der Turnkunst die Gesezgebung, gegenüberstehend aber der Heilkunst die Rechtspflege. So haben je zwei von diesen als auf denselben Gegenstand sich beziehend etwas mit einander gemein, die Heil-

kunde mit der Turnkunst, und die Rechtspflege mit der Gesezgebung, doch aber sind sie auch wieder verschieden. Diese vier nun, welche immer mit Hinsicht auf das beste die Angelegenheiten, jene beiden des Leibes, diese beiden der Seele besorgen, bemerkt nun die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur, theilt sich nun selbst in vier Theile, verkleidet sich in jene Theile, und stellt sich nun an dasjenige zu sein, worin sie sich verkleidet; auf das beste aber gar nicht denkend fängt sie durch das jedesmal angenehmste den Unverstand und hintergeht ihn so, dass sie ihm scheint überaus viel werth zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet sich die Kochkunst, und stellt sich an zu wissen, welches die besten Speisen sind für den Leib, so dass wenn vor Kindern oder auch vor Männern, die so unverständig wären als die Kinder, ein Arzt und ein Koch sich um den Vorzug streiten sollten, wer von beiden sich auf heilsame und schädliche Speisen verstände, der Arzt oder der Koch, könnte der Arzt Hungers sterben. Schmeichelei nun nenne ich das, und behaupte es sei etwas schlechtes, o Polos, denn zu dir sage ich
465 dies, weil es das angenehme zu treffen sucht ohne das beste. Eine Kunst aber läugne ich, dass es sei; sondern nur eine Uebung, weil sie keine Einsicht hat von dem was sie anwendet, was es wol seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiss; ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist. Und bist du etwa hierüber anderer Meinung: so will ich dir Rede stehen. In die Heilkunst also, wie gesagt, verkleidet sich die kochkundige Schmeichelei, in die Turnkunst aber auf eben die Weise die puzkundige, die gar verderblich ist und betrügerisch, unedel und unanständig, und durch Gestalten und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, dass sie fremde Schönheit herbeiziehend, die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen entsteht, vernachlässigen. Um nun nicht weitläuftig zu werden will ich es dir ausdrükken wie die Messkünstler, denn nun wirst du ja wol schon folgen können, nämlich dass wie die Puzkunst zur Turnkunst, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Puzkunst zur Turnkunst, so die Sophistik zur Gesezgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. Wie ich nun sage, so stehen sie ihrem Wesen nach aus einander; wie sie aber auch nahe sind, werden sie unter einander gemischt, und in Beziehung auf dasselbe, und wissen selbst nicht, was sie mit sich, noch auch andere Menschen, was sie mit

ihnen anzufangen haben. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstände, sondern dieser sich selbst, dass also von jener nicht Kochkunst und Heilkunst verglichen und unterschieden würden, sondern der Leib selbst nach Maassgabe des für ihn wohlgefälligen urtheilen müsste: so würde es mit jenem Anaxagoreischen gar weit gehen, lieber Polos, denn du bist dieser Dinge ja kundig, nämlich alle Dinge würden alles zugleich sein unter einander gemischt, und ungesondert bliebe das gesunde und heilkunstmässige von dem kochkunstmässigen. Was ich nun meine dass die Redekunst sei hast du gehört, nämlich das Gegenstükk zur Kochkunst, für die Seele was diese für den Leib. Vielleicht nun habe ich es widersinnig angefangen, dass ich dich nicht wollte lange Reden halten lassen, und nun selbst die Rede ziemlich lang gedehnt habe. Billig aber muss man mir dies verzeihen. Denn als ich kurz redete, verstandest du mich nicht, und wusstest nichts anzufangen mit der Antwort, die ich dir gab, sondern bedurftest einer Erör- 466
terung. Wenn nun auch ich mit deinen Antworten nichts werde anzufangen wissen, dann dehne auch du die Rede; weiss ich es aber, so lass mich damit machen, denn so ist es billig. Auch jezt also, wenn du mit dieser Antwort etwas zu machen weisst, so thue es.

Polos. Was sagst du also? Schmeichelei dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sokrates. Von der Schmeichelei, sagte ich, ein Theil. Hast du kein Gedächtniss in deinen Jahren, Polos, was wirst du denn thun wenn du alt wirst?

Polos. Scheinen dir denn in den Staaten die ausgezeichneten Redner wie Schmeichler für schlechte Leute schlecht geachtet zu werden?

Sokrates. Fragst du da eine Frage, oder ist es der Anfang einer Rede?

Polos. Ich frage.

Sokrates. Nun dann, gar nicht geachtet werden sie, meine ich.

Polos. Wie, nicht geachtet? haben sie nicht am meisten Macht in den Städten?

Sokrates. Nein, wenn du unter dem Macht haben verstehst, dass es etwas gutes ist für den Vermögenden.

Polos. So verstehe ich es allerdings.

Sokrates. Dann dünkt mich haben die Redner unter allen in der Stadt am wenigsten Macht.

Polos. Wie? tödten sie nicht wie die Tyrannen, wen sie

wollen, und berauben des Vermögens, und verweisen aus der Stadt, wen ihnen gut dünkt?

Sokrates. Beim Hunde! Jedoch bin ich zweifelhaft, Polos, bei jedem was du sagst, ob du selbst das sagst und deine Meinung darlegst, oder ob du mich fragst.

Polos. Freilich frage ich dich.

Sokrates. Wol, Lieber! Dann fragst du zweierlei zugleich.

Polos. Wie so zweierlei?

Sokrates. Sagtest du nicht jezt gleich so, die Redner tödteten wen sie wollen, und beraubten des Vermögens und verbannten aus der Stadt wen ihnen gut dünkt?

Polos. So sagte ich.

Sokrates. So sage ich dir denn, dass dies zwei Fragen sind, und dass ich dir auf beide antworten will. Ich behaupte nämlich, Polos, Macht haben Redner sowol als Tyrannen eigentlich am wenigsten im Staat, weil sie nämlich nichts thun was sie wollen, dass ich es gerade heraus sage; jedoch thun sie freilich was ihnen dünkt das beste zu sein.

Polos. Dies ist ja doch eben das Macht haben das viel vermögen.

Sokrates. Nein, wie Polos wenigstens sagt.

Polos. Ich sagte Nein? ich sage eben Ja.

Sokrates. Nein wahrlich, du wol nicht, da du ja sagtest, Macht haben, viel vermögen sei etwas gutes dem der sie hat.

Polos. Das sage ich freilich.

Sokrates. Meinst du also, das sei gut, wenn, was ihn dünkt das beste zu sein, einer ausrichtet, der keine Erkenntniss hat? und nennst du das viel vermögen?

Polos. Nein, das nicht.

Sokrates. Also musst du zeigen, dass die Redner Erkenntniss haben, und die Redekunst eine Kunst ist, nicht blosse Schmeichelei, mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt
467 lässt, so werden die Redner, wenn sie in den Städten thun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts gutes besizen. Und Macht haben soll doch wie du behauptest etwas gutes sein. Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntniss, das räumst auch du ein, sei ein Uebel. Oder nicht?

Polos. Das räume ich ein.

Sokrates. Wie also sollten wol Redner Macht haben im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, dass sie bewirken was sie wollen?

Polos. Das ist mir ein Mann!

Sokrates. Ich läugne, dass sie bewirken was sie wollen. Widerlege mich.

Polos. Hast du nicht eben zugegeben, dass sie bewirken, was ihnen dünkt das beste zu sein?

Sokrates. Das gebe ich auch noch zu.

Polos. So bewirken sie ja, was sie wollen?

Sokrates. Das läugne ich.

Polos. Ohnerachtet sie bewirken was ihnen gut dünkt?

Sokrates. Ja.

Polos. Erbärmliche Sachen sagst du, und ganz ungewaschene.

Sokrates. Ei, theures Freundchen, dass ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht; sondern wenn du verstehst mich zu fragen, so zeige dass ich unrecht habe, wo nicht, so antworte selbst.

Polos. Ich will auch antworten, um doch zu sehen was du meinst.

Sokrates. Denkst du denn, dass die Menschen dasjenige wollen was sie jedesmal thun? oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige thun was sie thun? Wie etwa, die Arznei einnehmen von den Aerzten, denkst du, dass die dasjenige wollen, was sie thun, Arzenei nehmen und Schmerzen haben, oder jenes das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?

Polos. Offenbar das Genesen, [um deswillen sie die Arznei nehmen].

Sokrates. So auch bei den Schifffahrttreibenden, und die auf anderes Gewerbe ausgehen, ist was sie wollen, nicht dasjenige, was sie jedesmal thun. Denn wer will wol zu Schiffe sein, und in Gefahr schweben und Händel haben? Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie zu Schiffe gehen, das Reichwerden; denn um des Reichthums willen gehen sie zu Schiffe.

Polos. Allerdings.

Sokrates. Ist es nun nicht eben so mit allem, wenn Jemand etwas um eines Andern willen thut, so will er nicht das, was er thut, sondern das, um deswillen er es thut?

Polos. Ja.

Sokrates. Giebt es nun wol etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel, oder zwischen beiden, weder gut noch übel?

Polos. Eins von diesen ganz nothwendig, Sokrates.

Sokrates. Sagst du nun nicht, dass gut die Weisheit ist und

die Gesundheit und der Reichthum, und das übrige der Art, übel aber das Gegentheil hievon?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Weder gut noch übel aber meinst du sei dergleichen, was bisweilen mit dem guten zusammenhängt, bisweilen
468 mit dem Uebel, bisweilen mit keinem von beiden? wie sizen und gehn, laufen und schiffen; und wiederum wie Stein und Holz und anderes dergleichen. Meinst du nicht dies? oder nennst du etwas anderes weder gut noch böse?

Polos. Nein, sondern dieses.

Sokrates. Thun sie nun etwa dies mittlere um des guten willen, wenn sie es thun, oder das gute um des mittleren willen?

Polos. Das mittlere doch wol um des guten willen.

Sokrates. Dem guten also nachtrachtend gehen wir, wenn wir gehen, in der Meinung dass es besser sei, und wenn wir im Gegentheil stehen, so stehen wir um des nämlichen willen, des guten. Oder nicht?

Polos. Ja.

Sokrates. Also tödten wir auch wenn wir Jemand tödten, und vertreiben und berauben des Vermögens, in der Meinung es sei uns besser dieses zu thun als nicht?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Um des guten willen also thut alles dieses, wer es thut.

Polos. Das gebe ich zu.

Sokrates. Haben wir nun nicht eingestanden, was wir um eines Andern willen thun, dieses selbst wollten wir eigentlich nicht, sondern nur jenes, um deswillen wir es eigentlich thun?

Polos. Unbedenklich.

Sokrates. Also wollen wir nicht hinrichten und des Landes verweisen und des Vermögens berauben, so schlechthin an sich; sondern wenn uns dergleichen nüzlich ist wollen wir es thun, ist es uns aber schädlich dann nicht. Denn nur das gute wollen wir, wie du behauptest, das weder gut noch üble aber wollen wir nicht, noch auch das üble. Nicht wahr? Dünkt dich dass ich Recht habe, Polos, oder nicht? Warum antwortest du nicht?

Polos. Recht.

Sokrates. Wenn wir also hierin einig sind, so wird, wenn Jemand einen hinrichten lässt, oder aus dem Staate vertreibt, oder seines Vermögens beraubt, in der Meinung, es sei für ihn selbst besser, es ist aber in der That schlimmer für ihn, dieser zwar allerdings thun, was ihn gut dünkt; nicht wahr?

Polos. Ja.

Sokrates. Aber etwa auch was er will, wenn es doch ein Uebel für ihn ist? Was antwortest du nicht?

Polos. Nein also; er scheint mir nicht zu thun, was er will.

Sokrates. Kann man also wol sagen, ein solcher habe Macht in diesem Staat, wenn doch mächtig sein, wie du einräumtest, etwas gutes ist?

Polos. Man kann es nicht sagen.

Sokrates. Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne gar wol ein Mensch, der in der Stadt ausrichtet was ihm bedünkt, dennoch nicht mächtig sein, noch auch ausrichten was er will.

Polos. Also du, Sokrates, wünschtest nicht, dass dir frei stände zu thun was dich gut dünkt in der Stadt, lieber als es nicht zu können, und bist nicht neidisch, wenn du einen siehst, der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigenthums beraubt, oder ins Gefängniss gesezt?

Sokrates. Meinst du rechtmässig oder unrechtmässig?

Polos. Wie er es auch thue, ist es nicht in beiden Fällen zu beneiden?

Sokrates. Sprich besser, o Polos!

Polos. Wie so?

Sokrates. Man soll ja wol weder die nicht zu beneidenden 469
beneiden, noch die Elenden, sondern die bedauern.

Polos. Und wie? so meinst du, stehe es mit denjenigen, von welchen ich rede?

Sokrates. Wie wol anders?

Polos. Wer also tödten kann, wen es ihm beliebt, der dünkt dich, wenn er ihn mit Recht tödtet, elend zu sein und bedauernswürdig?

Sokrates. Nein das nicht; aber auch nicht beneidenswerth.

Polos. Behauptetest du nicht eben, er sei ein Elender?

Sokrates. Von dem unrechtmässig tödtenden, o Freund, und dass er bedauernswürdig wäre dazu; wer aber rechtmässig, wäre auch nicht zu beneiden.

Polos. Vielmehr wer unrechtmässiger Weise sterben muss, ist bedauernswürdig und elend.

Sokrates. Weniger als der ihn tödtet, Polos, und auch weniger, als der rechtmässiger Weise sterben muss.

Polos. Wie das, Sokrates?

Sokrates. So, wie ja unrecht thun das grösste aller Uebel ist.

Polos. Also dies ist das grösste? nicht unrecht leiden grösser?

Sokrates. Keinesweges.

Polos. Du also wolltest unrecht leiden lieber als unrecht thun?

Sokrates. Ich wollte wol keines von beiden; müsste ich aber eines von beiden unrecht thun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehen lieber unrecht zu leiden als unrecht zu thun.

Polos. Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?

Sokrates. Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

Polos. Ich verstehe darunter eben das vorige, dass man Macht habe im Staate was einem gutdünkt auszurichten, zu tödten, zu vertreiben, und alles zu thun nach eignem Wohlgefallen.

Sokrates. O Bester, was ich dir jezt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jezt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, dass irgend einer von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte: so wird der todt sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, dass einem der Kopf müsste eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreissen, so wäre es zerrissen. So viel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben. Auf diese Weise müsste auch jedes Haus abbrennen was dir einfiele, und der Athener Schiffswerfte und Galeeren und alle Schiffe, die der Stadt oder Einzelnen gehören. Aber das heisst nicht mächtig sein, auf diese Art thun was einem gut dünkt. Oder meinst du?

Polos. Nein, so freilich nicht.

Sokrates. Kannst du nun wol sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

470 *Polos.* Das kann ich.

Sokrates. Warum denn? sprich.

Polos. Weil nothwendig wer so zu Werke geht, zu Schaden kommt.

Sokrates. Und ist das Schadenleiden nicht ein Uebel?

Polos. Freilich.

Sokrates. Also, du Wunderlicher, zeigt sich dir schon wieder das mächtig sein nur da, wo indem einer thut, was ihm bedünkt, auch dies damit verbunden ist, dass er es zu seinem Vortheil thue und dass es gut sei; und eben dies nun, wie es scheint, ist das mächtig sein, wenn aber nicht, und es ein Uebel ist, dann

ist es ohnmächtig sein. Erwägen wir auch dies. Gestehen wir nicht ein, dass es bisweilen besser ist das zu thun, was wir eben anführten, Menschen zu tödten und zu verbannen und des Eigenthums zu berauben, bisweilen aber auch nicht?

Polos. Freilich.

Sokrates. Dies also, wie es scheint, wird von dir nicht minder als von mir eingestanden.

Polos. Ja.

Sokrates. Wann also meinst du, dass es besser sei dies zu thun? Sprich, welche Bestimmung sezest du fest?

Polos. Du, o Sokrates, beantworte doch eben dieses.

Sokrates. Ich also behaupte, o Polos, wenn dir doch lieber ist von mir dies zu hören, dass wenn einer dieses rechtmässig thut, es besser ist, wenn aber unrechtmässig, dann schlimmer.

Polos. Ein schweres Stükk ist es wol dich zu überführen, Sokrates; aber könnte nicht jedes Kind dich überführen, dass du nicht Recht hast?

Sokrates. So werde ich dem Kinde grossen Dank wissen, und gleichen auch dir, wenn du mich überführst und der Thorheit entledigest. Also lass dirs nicht beschwerlich sein, einem Freunde dich wohlthätig zu erzeigen.

Polos. Wol denn, Sokrates, es ist gar nicht nöthig, dich durch alte Geschichten zu widerlegen; sondern was gestern und ehegestern sich ereignet hat, ist hinlänglich dich zu widerlegen und zu beweisen, dass viele Menschen, welche unrecht thun, glükkselig sind.

Sokrates. Welche Ereignisse nur?

Polos. Du siehst doch diesen Archelaos, des Perdikkas Sohn, über Makedonien herrschen?

Sokrates. Wenigstens höre ich es doch.

Polos. Dünkt dich nun der glükkselig zu sein oder elend?

Sokrates. Ich weiss nicht, Polos; denn ich habe nie Umgang gehabt mit dem Manne.

Polos. Wie doch? im Umgang würdest du es erkennen; anders aber kannst du von selbst nicht einsehen, dass er glükkselig ist?

Sokrates. Beim Zeus, nicht recht.

Polos. Offenbar also, Sokrates, wirst du auch nicht einmal vom grossen Könige wissen wollen, dass er glükkselig ist.

Sokrates. Und ganz mit Recht werde ich das sagen. Denn ich weiss ja nicht, wie es um seine Einsicht und Gerechtigkeit steht.

Polos. Wie? darin also besteht alle Glükkseligkeit?

Sokrates. Wie ich wenigstens sage, Polos. Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, behaupte ich, ist glükkselig, sei es Mann oder Frau; wer aber ungerecht und böse, ist elend.

471 *Polos.* Unglükkselig also ist dieser Archelaos nach deiner Meinung?

Sokrates. Wenn er anders ungerecht ist, Freund.

Polos. Wie sollte er denn nicht ungerecht sein, dem ja von der Herrschaft gar nichts gebührte, die er jezt hat, indem er von einer Mutter geboren ist, welche dem Alketas, dem Bruder des Perdikkas, als Magd gehörte? Nach dem Recht also wäre er des Alketas Knecht, und wollte er gerecht handeln, so müsste er dem Alketas dienen, und wäre dann doch glükkselig, nach deiner Rede. Nun aber ist es wunderbar wie unglükkselig er geworden, weil er so äusserst ungerecht gehandelt hat, indem er zuerst eben diesen seinen Herrn und Ohm zu sich einlud, als wolle er ihm die Herrschaft übergeben, welche Perdikkas ihm geraubt hatte, dann ihn und seinen Sohn Alexandros, seinen eignen Vetter also fast von gleichem Alter mit ihm selbst, beide bewirthete und trunken machte, dann sie auf einen Wagen geworfen bei Nacht fortschaffen und beide umbringen liess, dass niemand weiss wo sie geblieben sind. Und nach solcher ungerechten That merkte er gar nicht, dass er selbst der unglükkseligste Mensch geworden war, und es gereuete ihn auch gar nicht, sondern er wollte noch immer nicht glükkselig werden, dadurch dass er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, ein siebenjähriges Kind, dem nun nach dem Rechte die Regierung zukam, auferzogen, und sie ihm übergeben hätte. Vielmehr liess er diesen bald darauf in eine Pfüze werfen und ertränken, und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen. Dem zufolge ist er nun, wie er gewiss unter allen in Makedonien am ungerechtesten gehandelt hat, auch der elendeste aller Makedonier, und nicht der glükkseligste, und es möchte vielleicht mancher Athener, du voran, lieber jeder andere Makedonier sein als Archelaos.

Sokrates. Schon am Anfang unserer Unterredung, o Polos, habe ich dich gelobt, dass mir schien, du habest dich sehr gut in der Redekunst gebildet, wiewol die Kunst des Gesprächs darüber vernachlässigt. Auch jezt, nicht wahr, ist dies nun die Rede, womit jedes Kind mich widerlegen könnte, und ich bin also nun, wie du meinst, durch diese Rede widerlegt mit meiner Behauptung, dass wer unrecht handle nicht glükkselig sein könne. Woher

doch, du Guter? Gebe ich dir doch nichts zu von Allem, was du sagst.

Polos. Du willst eben nicht, denkst aber doch gewiss eben wie ich rede.

Sokrates. Du Seliger, gedenkst eben mich auf rednerische Art zu überführen, wie sie auch an der Gerichtsstätte Beweis zu führen sich einbilden. Denn auch da glaubt ein Theil den andern überführt zu haben, wenn er für seine Behauptung, die er vorträgt, viele Zeugen aufstellen kann und angesehene, der Gegenpart aber etwa einen aufstellt oder gar keinen. Ein solcher Beweis aber ist gar nichts werth, wo es auf die Wahrheit ankommt. Denn 472
gar manches Mal kann einer unter den falschen Zeugnissen vieler erliegen, die für etwas rechtes gehalten werden. So auch jezt in dem was du sagst werden dir meist alle beistimmen, die Athener und die Fremden; und wenn du gegen mich Zeugen aufrufen willst, dass ich Unrecht habe, so werden sich dir dazu hergeben, wenn du willst, Nikias, der Sohn des Nikeratos, sammt seinen Brüdern, von denen die Dreifüsse herrühren, die neben einander im Dionysion stehn, auch wenn du willst Aristokrates, des Skellias Sohn, von welchem wiederum das schöne Weihgeschenk im pythischen Tempel kommt, und wenn du willst das ganze Haus des Perikles, oder welches andere Geschlecht von den hiesigen du auswählen möchtest. Ich aber ganz einzeln gebe es dir nicht zu. Denn du beweisest mir nichts; sondern nur durch Aufstellung vieler falschen Zeugen gegen mich versuchst du mich aus meinem Gut und der Wahrheit hinauszuwerfen. Ich dagegen, wenn ich nicht dich selbst einzeln als Zeugen aufstelle, der mir beistimmen muss in dem was ich sage, will mich dann gar nicht dünken lassen, dass ich etwas tüchtiges ausgeführt habe über unsern Gegenstand. Ich glaube aber auch du nicht, wenn nicht ich selbst allein dir Zeugniss gebe, und du die andern allesammt gehen lässt. Dies ist nun eine Beweisart, wie du dafür hältst und viele Andere; es giebt aber auch eine andere, mit der ich es wiederum halte. Lass sie uns also neben einander stellen und Acht geben, ob sie sich in etwas von einander unterscheiden werden. Ist doch auch das, worüber wir streiten, nichts kleines, sondern fast wol dasjenige, welches zu wissen das schönste, nicht zu wissen aber das unschönste ist. Denn das wesentliche davon ist doch entweder einsehen oder nicht einsehen, wer glükkselig ist und wer nicht. Gleich zuerst also, wovon wir jezt reden, du hältst dafür, es könne ein Mensch glükkselig sein, der unrecht handelt und ungerecht; wenn

du doch dafür hältst, Archelaos sei ungerecht und dabei glükkselig. Nicht wahr, wir sollen denken, dass du dies annimmst?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Ich aber erkläre dies für unmöglich. Ueber dieses Eine sind wir im Streit. Wol. Soll nun der Ungerechte etwa glükkselig sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe?

Polos. Keinesweges. Denn so wäre er freilich der Elendeste.

Sokrates. Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt, dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glükkselig sein.

Polos. Das behaupte ich.

Sokrates. Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechtthuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender jedoch, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt, und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, weniger elend aber, wenn ihm Recht widerfährt, und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.

473 *Polos.* Ungereimtes, o Sokrates, unternimmst du zu behaupten.

Sokrates. Ich will indess doch versuchen auch dich, Freund, dahin zu bringen, dass du dasselbe mit mir behauptest. Denn du willst mir wol, glaube ich. Worüber wir also uneins sind, das wäre dies. Sieh du nun selbst. Ich sagte doch wo im vorigen Unrecht thun wäre schlimmer als Unrecht leiden.

Polos. Freilich.

Sokrates. Du aber Unrecht leiden?

Polos. Ja.

Sokrates. Und die Unrechtthuenden, behauptete ich, wären unglükkselig, und wurde von dir widerlegt.

Polos. Ja, beim Zeus.

Sokrates. Wie du wenigstens meinst, Polos.

Polos. Und ganz richtig hoffentlich.

Sokrates. Und du wiederum, die Unrechtthuenden wären glükkselig, wenn sie nämlich keine Strafe litten.

Polos. Allerdings.

Sokrates. Ich aber behaupte, dass gerade diese die unglükkseligsten sind, die aber Strafe leiden weniger. Willst du auch dies widerlegen?

Polos. Dies ist wol noch schwerer zu widerlegen als jenes.

Sokrates. Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das wahre kann nie widerlegt werden.

Polos. Wie meinst du? Wenn ein ungerechter Mensch darüber ergriffen wird, dass er etwa ungesezmässiger Gewalt nachstellt und dann gemartert und verstümmelt wird, ihm die Augen

ausgebrannt, und nicht nur ihm selbst sonst noch grosse und vielfältige Qualen angethan werden, sondern er auch Weib und Kinder eben so behandeln sieht, und zulezt ans Kreuz geschlagen oder mit Pech verbrannt wird, der soll glükkseliger sein, als wenn er unentdekkt hernach als Tyrann aufsteht, und den Staat beherrschend fortlebt, alles bewirkend was er will, ein beneidenswerther Mann, und glükkselig gepriesen von den Bürgern und allen Andern? Dies meinst du sei unmöglich zu widerlegen?

Sokrates. Nun schrekkst du mich wieder, wakkerer Polos, und widerlegst mich nicht; vorher riefst du Zeugen auf. Doch hilf mir ein wenig mich erinnern, ob du sagtest, wenn unrechtmässig nach der Gewalt strebend.

Polos. So sagte ich.

Sokrates. Glükkseliger wird dann freilich keiner von beiden jemals sein, weder der die Herrschaft unrechtmässig in Besiz nimmt, noch der die Strafe erleidet. Denn von zwei Elenden kann keiner glükkselig sein; elender aber ist der unentdekkt bleibende und herrschende. Was soll dieses, Polos? du lachst? ist auch dies wieder eine Beweisart, wenn Jemand etwas sagt es zu belachen, und nicht zu widerlegen?

Polos. Glaubst du denn nicht schon widerlegt zu sein, Sokrates, wenn du solche Dinge behauptest, die kein Mensch zugeben würde? Doch frage einen von diesen!

Sokrates. O Polos, ich bin kein Staatsmann. Ja zu Jahre als es mich traf im Rath zu sizen, und der Stamm den Vorsiz hatte, und ich die Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir 474
Gelächter, und verstand gar nicht die Stimmen zu sammeln. Also muthe mir auch jezt nicht an Stimmen zu sammeln von den Anwesenden. Sondern wenn du keinen bessern Beweis hast als diesen, wie ich schon vorhin sagte: so überlass es nun mir meinerseits, und versuche dich dann an dem Beweise, wie ich glaube dass er sein muss. Nämlich ich verstehe für das was ich sage nur Einen Zeugen aufzustellen, den mit dem ich jedesmal rede, die Andern alle lass ich gehn, und nur von dem Einen weiss ich die Stimme einzufordern, mit den Andern aber rede ich nicht einmal. Sieh also zu, ob du nun auch willst an deinem Theile Rede stehn, und das gefragte beantworten. Ich nämlich glaube, dass ich und du und alle Menschen das Unrechtthun für schlimmer halten als das Unrechtleiden, und das nicht gestraft werden als das gestraft werden.

Polos. Ich aber glaube dies weder von mir noch sonst ir-

gend einem Menschen. Also du möchtest lieber Unrecht leiden als Unrecht thun?

Sokrates. Auch du wol und alle Andern.

Polos. Weit gefehlt, sondern weder ich, noch du, noch sonst irgend Jemand.

Sokrates. Willst du also antworten?

Polos. Freilich. Denn mich verlangt recht zu wissen, was du nur sagen wirst.

Sokrates. So sage mir denn, damit du es erfahrest, wie wenn ich dich von vorne her fragte, welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden?

Polos. Mir das Unrechtleiden.

Sokrates. Wie aber nun, welches von beiden hässlicher, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden? Antworte.

Polos. Das Unrechtthun.

Sokrates. Also auch schlimmer, wenn hässlicher.

Polos. Keinesweges das.

Sokrates. Ich verstehe. Du hältst dies nicht für einerlei, schönes und gutes, und schlimmes, übles und hässliches.

Polos. Freilich nicht.

Sokrates. Wie aber dies? Alles schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst du das so ohne irgend eine Beziehung auf etwas schön? Wie, zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nüzlich ist? oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen den Anschauenden ergözen? Weisst du noch ausser diesem etwas anzugeben über die Schönheit der Körper?

Polos. Ich weiss nichts.

Sokrates. Und nennst du nicht eben so Alles andere, Gestalten und Farben entweder einer Lust wegen schön, oder eines Nuzens wegen, oder beider?

Polos. Ich gewiss.

Sokrates. Nicht auch die Töne und alles was zur Tonkunst gehört eben so?

Polos. Ja.

Sokrates. Und gewiss, auch was in Gesezen und Handlungsweisen schön ist, ist es nicht ausserhalb dieser Beziehung, dass es entweder nüzlich ist oder angenehm oder beides?

Polos. Mich wenigstens dünkt nicht.

Sokrates. Eben so ist es wol auch mit der Schönheit der Erkenntnisse?

Polos. Freilich, und sehr schön erklärst du jezt, Sokrates, 475
indem du das schöne durch die Lust und das gute erklärst.

Sokrates. Also das hässliche im Gegentheil durch Unlust und Uebel?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Wenn also von zwei schönen Dingen eins schöner ist, so ist es, weil es entweder an einem von jenen beiden oder an beiden das andere übertrifft, schöner, entweder an Lust oder an Nuzen, oder an beiden?

Polos. Gewiss.

Sokrates. Und ist von zwei hässlichen das eine hässlicher, so wird es, weil es entweder an Unlust oder Uebel das andere übertrifft, hässlicher sein. Oder folgt dies nicht?

Polos. Ja.

Sokrates. Wol denn, was wurde eben gesagt über das Unrechtthun und Unrechtleiden? Sagtest du nicht das Unrechtleiden wäre zwar übler, das Unrechtthun aber hässlicher?

Polos. Das sagte ich.

Sokrates. Wenn also das Unrechtthun hässlicher ist als das Unrechtleiden: so ist es entweder unlustiger, und wäre wegen eines Uebermaasses von Unlust hässlicher, oder von Uebel, oder von beiden. Folgt nicht auch dies nothwendig?

Polos. Wie sollte es nicht.

Sokrates. Zuerst lass uns sehen, thut etwa das Unrechtthun es an Unlust dem Unrechtleiden zuvor? und haben die Unrechtthuenden mehr Pein als die Unrechtleidenden?

Polos. Keinesweges, o Sokrates, doch wol dieses.

Sokrates. An Unlust also übertrifft es nicht?

Polos. Wol nicht.

Sokrates. Also wenn nicht an Unlust, dann auch nicht mehr an beidem?

Polos. Nein wie sich zeigt.

Sokrates. Es bleibt also nur noch übrig an dem andern von beiden.

Polos. Ja.

Sokrates. Dem Uebel.

Polos. So scheint es.

Sokrates. Uebertrifft es aber an Uebel, so wäre ja das Unrechtthun übler als das Unrechtleiden.

Polos. Offenbar wol.

Sokrates. War aber nicht von den Meisten und auch von dir im vorigen zugegeben worden, das Unrechtthun sei hässlicher als das Unrechtleiden?

Polos. Ja.

Sokrates. Nun aber hat es sich doch als übler gezeigt.

Polos. So scheint es.

Sokrates. Würdest du also lieber das üblere sowol als hässlichere wählen, als das was beides weniger ist? Zögere nicht zu antworten, o Polos, denn es wird dir nichts zu Leide geschehen, sondern gieb dich nur beherzt der Rede wie dem Arzte hin, und antworte, und bejahe entweder, oder verneine was ich frage.

Polos. Ich würde es also nicht wählen, o Sokrates.

Sokrates. Etwa irgend sonst Jemand?

Polos. Nein, dünkt mich, nach dieser Rede.

Sokrates. Recht also hatte ich, dass weder ich, noch du, noch sonst ein Mensch lieber würde Unrecht thun wollen als Unrecht leiden; denn es ist übler.

Polos. So zeigt es sich.

Sokrates. Siehst du nun wol, Polos, dass wenn man den einen Beweis neben den andern stellt, wie er ihm gar nicht ähnlich ist. Denn dir stimmen alle Andern bei, ausser mir; mir aber ist es genug, dass du nur einzig und allein mir beistimmst und Zeugniss giebst, und deine Stimme allein abfordernd lasse ich die
476 Andern alle gehn. So demnach verhält sich uns dies. Nächstdem lass uns nun das, worüber wir zweitens uneinig waren, in Betrachtung ziehn: Wenn man Unrecht gethan Strafe leiden ist das das grösste aller Uebel, wie du meintest, oder ein grösseres sie nicht zu leiden, wie ich meines Theils meinte? Ueberlegen wir es aber so. Strafe leiden und rechtmässig gezüchtiget werden für begangenes Unrecht, ist dir dies beides einerlei?

Polos. Gewiss.

Sokrates. Kannst du nun wol sagen, dass nicht alles gerechte auch schön ist, sofern es gerecht ist? Ueberlege es wol, und sprich.

Polos. Das dünkt mich allerdings, Sokrates.

Sokrates. Bedenke auch dies. Wenn Jemand etwas thut, muss es dann nicht nothwendig auch ein leidendes geben von diesem thuenden?

Polos. Mich dünkt.

Sokrates. Und zwar dasselbige leidend, was das thuende

thut, und auf solche Art wie das thuende thut? Ich meine nämlich so, wenn Jemand schlägt, wird nothwendig etwas geschlagen?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Und wenn der Schlagende heftig schlägt oder geschwind, wird auf dieselbe Weise auch das geschlagene geschlagen.

Polos. Ja.

Sokrates. Ein solches ist also das Leiden in dem Geschlagenen, wie das schlagende thut?

Polos. Gewiss.

Sokrates. Nicht auch wenn Jemand sengt, wird nothwendig etwas gesengt?

Polos. Wie anders.

Sokrates. Und wenn er stark sengt oder schmerzlich, muss eben so das gesengte gesengt werden, wie das sengende sengt?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Nicht auch wenn einer schneidet gilt dasselbe, nämlich etwas wird geschnitten?

Polos. Ja.

Sokrates. Und wenn der Schnitt gross oder tief oder schmerzlich ist, allemal wird mit solchem Schnitt das geschnittene geschnitten, wie das schneidende schneidet.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Sieh also zu, ob du im Allgemeinen, was ich eben sagte, von Allem zugiebst, dass wie das thuende thut, so das leidende auch leidet.

Polos. Das gebe ich zu.

Sokrates. Dieses nun zugestanden, ist das Gestraftwerden ein Leiden oder ein Thun?

Polos. Nothwendig, Sokrates, ein Leiden.

Sokrates. Also von einem Thuenden?

Polos. Wie sonst? Von dem Strafenden.

Sokrates. Und der richtig Strafende straft gerecht?

Polos. Ja.

Sokrates. Gerechtes daran thuend, oder nicht?

Polos. Gerechtes.

Sokrates. Also der Gestrafte, dem Recht widerfährt, leidet gerechtes.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Das gerechte aber haben wir zugestanden sei auch schön.

Polos. Allerdings.

Sokrates. Von diesen also thut der Eine schönes, der Andere aber, der Gezüchtigte, leidet es?

Polos. Ja.

477 *Sokrates.* Wenn aber schönes, dann auch gutes, denn es ist nämlich entweder angenehm oder nüzlich?

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Gutes also leidet der, dem sein Recht widerfährt.

Polos. So scheint es.

Sokrates. Vortheil also erlangt er?

Polos. Ja.

Sokrates. Etwa den Vortheil, welchen ich mir vorstelle, dass er nämlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmässig gezüchtiget wird?

Polos. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Von der Schlechtigkeit der Seele also wird der Strafe leidende entledigt?

Polos. Ja.

Sokrates. Wird er also etwa des grössten Uebels entledigt? — Ueberlege es nur so. Wenn man auf den Zustand des Vermögens sieht bei einem Menschen, giebt es da wol eine andere Schlechtigkeit als die Armuth?

Polos. Nein, sondern Armuth.

Sokrates. Und wie? wenn auf die Beschaffenheit des Leibes, würdest du da die Schwäche Schlechtigkeit nennen, und die Krankheit und die Hässlichkeit und dergleichen?

Polos. Gewiss.

Sokrates. Und du glaubst doch, dass es auch in der Seele eine Schlechtigkeit giebt?

Polos. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Meinst du nun damit nicht die Ungerechtigkeit und den Unverstand und die Feigheit und dergleichen?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Also für das Vermögen, für den Leib und für die Seele als drei verschiedene hast du drei verschiedene Schlechtigkeiten angegeben, Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit?

Polos. Ja.

Sokrates. Welche nun unter diesen Schlechtigkeiten ist die hässlichste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Polos. Bei weitem.

Sokrates. Wenn also die hässlichste, dann auch die übelste?

Polos. Wie das, Sokrates?

Sokrates. So. Allemal ist das hässlichste, weil es am meisten entweder Unlust oder Schaden oder beides bewirkt, deshalb das hässlichste nach dem vorhin zugestandenen.

Polos. Ganz recht.

Sokrates. Und als das hässlichste haben wir jezt einstimmig die Ungerechtigkeit und die gesammte Schlechtigkeit der Seele angenommen?

Polos. Dafür haben wir sie angenommen.

Sokrates. Also ist sie entweder als das schmerzhafteste durch ihren Ueberschuss an Pein das hässlichste unter diesen, oder durch den an Schaden, oder an beidem.

Polos. Nothwendig.

Sokrates. Ist nun etwa ungerecht und zügellos sein, oder feige und unverständig schmerzhafter als arm sein und krank?

Polos. Das scheint mir nicht auf diese Art.

Sokrates. Also muss durch übermässig grossen Schaden und wunderbares Uebel die Schlechtigkeit der Seele über die andern hervorragend das hässlichste unter allen sein, wenn sie es doch nicht vermöge der Unlust ist, wie du ja sagst.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Was aber durch den grössten Schaden, den es verursacht, sich auszeichnet, das wäre ja auch das grösste Uebel unter allen?

Polos. Ja.

Sokrates. Die Ungerechtigkeit also und die Ungebundenheit, und was sonst noch zur Schlechtigkeit der Seele gehört, ist das grösste unter allen Uebeln.

Polos. So zeigt es sich.

Sokrates. Welche Kunst nun entledigt von der Armuth? Nicht die Erwerbsamkeit?

Polos. Ja.

Sokrates. Welche aber von der Krankheit? Nicht die Heilkunde?

Polos. Natürlich.

Sokrates. Welche aber von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? — Kannst du es auf diese Art nicht finden, so betrachte 478
es so. Wohin und zu wem führen wir die Kranken?

Polos. Zum Arzte, Sokrates.

Sokrates. Wohin aber die Unrechtthuenden und Unbändigen?

Polos. Zum Richter meinst du wol?

Sokrates. Nicht wahr, damit er sie zur Strafe ziehe?

Polos. So meine ich es.

Sokrates. Die aber auf die rechte Art strafen, thun die es nicht mit einer gewissen Anwendung der Gerechtigkeit?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Die Erwerbsamkeit also befreit von der Armuth, die Heilkunde von der Krankheit, die Anwendung der Gerechtigkeit beim Strafen, oder die Rechtspflege von der Unbändigkeit und Ungerechtigkeit?

Polos. So zeigt es sich.

Sokrates. Welche ist nun wol von diesen die schönste?

Polos. Von welchen meinst du?

Sokrates. Von Erwerbsamkeit, Heilkunde und Rechtspflege?

Polos. Bei weitem, o Sokrates, hat die Rechtspflege den Vorzug.

Sokrates. Also bewirkt sie entweder am meisten Lust oder am meisten Nuzen oder beides, wenn sie das schönste ist?

Polos. Ja.

Sokrates. Ist es nun etwa angenehm vom Arzte behandelt zu werden, und haben die Vergnügen, welche von ihm behandelt werden?

Polos. Mich dünkt eben nicht.

Sokrates. Aber nüzlich ist es. Nicht wahr?

Polos. Ja.

Sokrates. Denn es befreit von einem grossen Uebel, so dass es wol lohnt den Schmerz aushalten und dann gesund sein.

Polos. Wie sollte es nicht?

Sokrates. Ist nun so, was den Leib betrifft, einer am glükkseligsten, wenn er vom Arzt geheilt wird, oder wenn er gar nicht krank geworden ist?

Polos. Offenbar, der gar nicht krank ist.

Sokrates. Denn nicht das war Glükkseligkeit, wie es scheint, Erledigung vom Uebel, sondern von vorne herein keine Gemeinschaft damit.

Polos. So ist es.

Sokrates. Und wie? welcher ist der elendere von zweien, die ein Uebel haben, sei es nun am Leibe oder an der Seele? der vom Arzt behandelt und des Uebels entlediget wird, oder der nicht vom Arzt behandelt wird, es aber hat.

Polos. Mir scheint, der nicht vom Arzt behandelt wird.

Sokrates. War nun nicht bestraft werden die Befreiung von dem grössten Uebel, der Schlechtigkeit der Seele?

Polos. Das war sie.

Sokrates. Denn die Strafe macht besonnener und gerechter, und ihre Verwaltung wird die Heilkunde für diese Schlechtigkeit.

Polos. Ja.

Sokrates. Der Glükkseligste also ist, der keine Schlechtigkeit in der Seele hat, da diese sich als das grösste Uebel gezeigt hat.

Polos. Offenbar.

Sokrates. Der zweite aber ist der davon befreit wird.

Polos. So scheint es.

Sokrates. Das war aber der, dem man Ermahnungen giebt und Verweise und Strafe.

Polos. Ja.

Sokrates. Am schlechtesten also lebt, wer die Ungerechtigkeit hat, und nicht davon befreit wird.

Polos. So kommt es heraus.

Sokrates. Ist das nun nicht der, welcher durch die grössten Verbrechen und Ausübung der grössten Ungerechtigkeit es dahin gebracht hat, dass er weder Zurechtweisung noch Züchtigung noch 479
Strafe bekommt, wie du eben sagst, dass Archelaos dieses erreicht habe, und andere Tyrannen, Redner und Gewalthaber?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Denn diese, o Bester, haben es beinahe eben dahin gebracht, als wenn einer, der mit den ärgsten Krankheiten behaftet ist, es dahin gebracht hätte, sich für diese Sünden an seinem Körper von den Aerzten nicht strafen, und sich nicht von ihnen behandeln zu lassen, aus Furcht wie ein Kind vor dem Brennen und Schneiden, weil es weh thut. Oder scheint es dir nicht auch so?

Polos. Ja wol.

Sokrates. Weil ihm nämlich unbekannt ist, wie es scheint, was es eigentlich mit der Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers auf sich hat. Etwas ähnliches nun scheinen nach dem unter uns ausgemachten, o Polos, auch diejenigen zu thun, welche die Strafe fliehen. Das schmerzhafte davon nämlich sehen sie ein, gegen das heilsame aber sind sie blind, und wissen nicht wieviel unseliger noch, als ein ungesunder Leib, das ist, keine gesunde Seele zu haben, sondern eine faulige, ungerechte und unheilige. Daher sie denn, um nur ja nicht Strafe zu leiden, und so von dem grössten Uebel befreit zu werden, alles mögliche thun, auf Geld bedacht

sind und auf Freunde, und auch darauf, immer möglichst Glauben zu finden, wenn sie reden. Wenn nun das richtig war, was wir vorher angenommen haben, Polos, merkst du wol, was dann aus der Rede folgt, oder sollen wir es doch lieber zusammenrechnen?

Polos. Wenn du nicht anders meinst.

Sokrates. Folgt also, dass Ungerechtigkeit und Unrechtthun das grösste Uebel ist?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Und als eine Erledigung von diesem Uebel zeigte sich doch das Strafe leiden.

Polos. So scheint es.

Sokrates. Das nicht Strafe leiden aber als ein Dableiben des Uebels?

Polos. Ja.

Sokrates. Das zweite Uebel der Grösse nach ist also das Unrechtthun; die Ungestraftheit aber beim Unrechtthun ist das erste und grösste unter allen Uebeln.

Polos. Das scheint so.

Sokrates. Stritten wir nun nicht eben hierüber, Freund, indem du den Archelaos glükklich priesest, der das ärgste Unrecht gethan, und dennoch keine Art von Strafe erlitten hat; ich aber das Gegentheil meinte, dass, sei es nun Archelaos oder wer sonst für sein Unrechtthun nicht gestraft werde, dieser ganz vorzüglich vor allen Menschen für elend zu halten sei, und immer der Unrechtthuende für elender als der Unrechtleidende, und der Nichtgestrafte als der Gestrafte. War das nicht was ich behauptete?

Polos. Ja.

Sokrates. Und ist nicht bewiesen, dass dies mit Recht behauptet wurde?

Polos. So scheint es.

480 *Sokrates.* Wol. Wenn nun dieses wahr ist, o Polos, was ist denn der grosse Nuzen der Redekunst? Denn nach dem jezt angenommenen muss jeder sich selbst zuvörderst am meisten davor hüten, dass er nicht Unrecht thue, indem er sonst Uebel genug an sich haben wird. Nicht wahr?

Polos. Freilich.

Sokrates. Thut aber entweder er selbst Unrecht oder ein Anderer von denen, die ihm werth sind: so muss er selbst freiwillig dahin gehn, wo er baldmöglichst bestraft werden kann, zum Richter hineilend, wie man zum Arzte pflegt, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele und unter sich fresse in der

Seele und sie unheilbar angreife. Oder was sollen wir sagen, Polos, wenn doch unsere ersten Behauptungen bestehen sollen? ist nicht gewiss, dass nur dieses mit ihnen übereinstimmt, alles andere aber nicht?

Polos. Was wollten wir auch sagen, Sokrates!

Sokrates. Um also Vertheidigungen vorzubringen für die eigne Ungerechtigkeit oder der Eltern, Freunde und Kinder ihre, oder auch für das unrechthandelnde Vaterland, dazu ist uns die Redekunst nichts nuz, o Polos; es müsste denn etwa Jemand denken zum Gegentheil, um nämlich recht anzuklagen vornehmlich sich selbst, dann aber auch Verwandte und wer sonst von Freunden Unrecht thut, und ja nicht das Unrecht zu verbergen, sondern ans Licht zu bringen, damit der Thäter Strafe leide und gesund werde, und um sich selbst und Andere zu bewegen, dass man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrükkten Augen tapfer hinstelle wie vor dem Arzt zum Schneiden und Brennen, immer dem guten und schönen nachjagend, das schmerzhafte aber nicht in Rechnung bringend, wenn einer unrechtes, was Schläge verdient, begangen hat, zum Schlagen sich hergebend, was Gefängniss zum Einkerkern, was Geldbusse zum Bezahlen, was Verbannung zur Flucht, wer aber was den Tod zum Sterben, jeder als erster Ankläger seiner selbst und der Andern, die ihm zugethan sind, und eben dazu sich der Redekunst bedienend, um durch Bekanntmachung der Vergehungen von dem grössten Uebel erledigt zu werden, von der Ungerechtigkeit. Wollen wir dies sagen, Polos, oder nicht?

Polos. Ungereimt zwar, o Sokrates, scheint es mir wenigstens; mit dem vorigen indess stimmt es vielleicht wol zusammen.

Sokrates. Also muss entweder auch jenes aufgegeben werden, oder dieses folgt nothwendig.

Polos. Ja, so verhält es sich allerdings.

Sokrates. Und dass wir es auf die entgegengesezte Seite kehren, wenn man Jemanden soll übles zufügen, sei es nun ein Feind oder wer sonst, und nur nicht selbst von ihm beleidiget wird, denn davor muss man sich hüten, wenn aber dieser Feind einen Andern beleidigt, muss man auf alle Weise thätig und durch Reden dies bewerkstelligen, dass er ja nicht zur Strafe gezogen werde, noch vor den Richter geführt, kommt er aber dennoch da- 481
hin, dann alles mögliche anwenden, dass der Feind entkomme, und ja nicht Strafe leide: vielmehr, hat er viel Geld geraubt, dieses nicht zurükkgeben müsse, sondern es behalte, und für sich

und die Seinigen ungerechter und gottloser Weise gebrauche; hat er etwas todeswürdiges verbrochen, dass er ja nicht sterbe, wo möglich nie, sondern unsterblich sei als ein Böser, zum wenigsten aber so lange irgend möglich lebe als ein solcher. Hiezu scheint mir, o Polos, die Redekunst nüzlich zu sein. Denn für den, der überall nicht Unrecht thun will, dünkt mich ihr Nuzen eben nicht gross zu sein, wenn sie anders irgend einen Nuzen hat, wie sich denn im vorigen nirgend einer gezeigt hat.

Kallikles. Sage mir, Chairephon, meint Sokrates dies im Ernst oder scherzt er?

Chairephon. Mir doch scheint, o Kallikles, als sei es ihm ausnehmend Ernst. Doch ist nichts so gut als ihn selbst fragen.

Kallikles. Bei den Göttern, das will ich auch. Sage mir, Sokrates, sollen wir denken du treibest jezt Ernst oder Scherz? Denn wenn du es ernstlich meinst, und das wahr ist was du sagst, so wäre ja wol das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und wir thäten in allen Dingen das gerade Gegentheil, wie es scheint, von dem was wir sollten?

Sokrates. O Kallikles, wenn nicht dem Menschen, Einigen so, Andern so, dasselbige begegnete, sondern einem etwas ganz eigenthümliches vor allen andern: so wäre es nicht leicht, einem Andern seinen Zustand zu bezeichnen. Ich sage dies aber, weil ich bemerke, dass wir beide, ich und du, uns jezt in gleichem Zustande befinden. Wir lieben nämlich beide, jeder zwei, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn und die Philosophie, du das Athenische Volk und den Sohn des Pyrilampes. Ich bemerke nun allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, dass was immer dein Liebling behaupte, und wie er behaupte, dass sich etwas verhalte, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern umwendest bald so bald so. Denn in der Gemeine, wenn du etwas gesagt hast, und das Volk der Athener meint nicht, dass es sich so verhalte: so wendest du wieder um, und sprichst wie jenes will; und mit dem Sohn des Pyrilampes, dem schönen Jünglinge, geht es dir eben so, nämlich des Lieblings Beschlüssen und Reden vermagst du nicht zuwider zu sein. So dass wenn sich Jemand darüber, was du jedesmal sagst um dieser geliebten Beiden willen, wundern wollte, wie ungereimt es doch ist, du ihm vielleicht, wenn du die Wahrheit sagen wolltest, erwiedern würdest, dass wenn nicht Je-
482 mand machen könnte, dass dein Liebling aufhöre dergleichen zu sagen, du auch nicht aufhören würdest dasselbe zu sagen. Denke dir also, dass du nun auch dergleichen von mir hören müsstest,

und wundere dich nicht, dass ich dir dies sage, sondern mache, dass die Philosophie, mein Liebling, aufhöre es zu sagen. Denn eben sie, lieber Freund, behauptet immer, was du jezt von mir hörst, und sie macht mir weit weniger zu schaffen, als jener andere Liebling. Denn dieser Sohn des Kleinias führt freilich bald solche Reden bald solche; die Philosophie aber immer die nämlichen. Und eben sie sagt das, worüber du dich jezt wunderst; du warest ja auch selbst dabei als es gesagt wurde. Entweder also, widerlege jener das was ich eben behauptete, dass also Unrecht thun und nicht dafür bestraft werden nicht das ärgste aller Uebel sei; oder wenn du dies unwiderlegt lässt, bei dem Hunde, dem Gott der Aegyptier, so wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir misstönen das ganze Leben hindurch. Und ich wenigstens, du Bester, bin der Meinung, dass lieber auch meine Lyra verstimmt sein und misstönen möge, oder ein Chor den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als dass ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müsste.

Kallikles. O Sokrates, du scheinst blenden zu wollen mit deinen Reden, wie ein rechter Volksschwäzer, auch jezt willst du uns hiemit beschwazen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er vorher dem Gorgias von dir begegnet zu sein Schuld gab. Er sagte nämlich, als du den Gorgias gefragt, wenn einer um die Redekunst von ihm zu lernen zu ihm käme, der das gerechte noch nicht verstände, ob er es ihn lehren würde, habe Gorgias sich geschämt und bejaht, dass er es ihn lehren würde, lediglich wegen der Gesinnung der Menschen, weil sie unwillig werden würden, wenn Jemand dies läugnete, und durch dieses Eingeständniss sei er hernach in die Nothwendigkeit gekommen, sich selbst zu widersprechen, welches eben deine Freude wäre. Und hierüber hat er dich damals, ganz mit Recht wie mich dünkt, verspottet; jezt aber ist ihm seinerseits eben dasselbe begegnet. Und ich bin nun wieder eben deshalb mit dem Polos unzufrieden, dass er dir eingeräumt hat, das Unrechtthun sei hässlicher als das Unrechtleiden. Denn gerade durch dieses Eingeständniss ist auch er wieder von dir verwikkelt worden in den Reden und zum Schweigen gebracht, indem er sich schämte, was er dachte auch zu sagen. Denn in der That, Sokrates, führst du immer, ohnerachtet du behauptest die Wahrheit zu suchen, die Rede auf solche verfängliche Dinge, die gut sind vor dem Volke vorzubringen, auf das

nämlich, was von Natur nicht schön ist, wol aber nach dem Gesez. Denn diese beiden stehn sich grösstentheils entgegen, die Natur und das Gesez. Wenn sich nun Jemand schämt und nicht den Muth hat zu sagen was er denkt: so wird er gezwungen sich
483 zu widersprechen. Was auch du dir eben recht künstlich abgemerkt hast, und Andere damit übervortheilst in den Reden; wenn Jemand von dem gesezlichen spricht, schiebst du in der Frage das natürliche unter, wenn aber vom natürlichen, dann du das gesezliche. So jezt gleich beim Unrechtthun und Unrechtleiden, als Polos vom gesezlich unschöneren sprach, verfolgtest du das gesezliche, als wäre es das natürliche. Denn von Natur ist allemal jedes das unschönere, was auch das üblere ist, also das Unrechtleiden, gesezlich aber ist es das Unrechtthun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm werth ist. Allein ich denke, die die Geseze geben, das sind die Schwachen und der grosse Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nuzt bestimmen sie die Geseze, und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei hässlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehn, und das ist nun das Unrechtthun, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind. Daher wird nun gesezlich dieses unrecht und hässlich genannt, das mehr zu haben streben als die Meisten, und sie nennen es Unrechtthun. Die Natur selbst aber, denke ich, beweiset dagegen, dass es gerecht ist, dass der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, dass sich dieses so verhält, sowol an den übrigen Thieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, dass das Recht so bestimmt ist, dass der Bessere über den Schlechteren herrsche, und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas, oder dessen Vater gegen die Skythen? und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, thun sie dieses der Natur gemäss, und, beim Zeus, auch dem Gesez gemäss, nämlich dem der Natur; aber freilich vielleicht nicht nach dem, welches wir selbst willkührlich machen, die wir die Besten und

Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung 484
knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, Alle müssen gleich haben, und dies sei eben das schöne und gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird: so schüttelt er das alles ab, reisst sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Geseze, und steht auf, offenbar als unser Herr, er der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur. Auch Pindaros scheint mir das, was ich meine, anzudeuten in dem Liede, worin er sagt: Das Gesez, der Sterblichen König und Unsterblichen, und dies, sagt er, führt von Natur herbei rechtfertigend das gewaltsamste mit übermächtiger Hand. Ich zeige es an den Thaten des Herakles; denn ungekauft, so ungefähr lautet es, denn ich weiss das Lied selbst nicht, er meint aber, weder gekauft noch geschenkt habe jener des Geryones Stiere weggetrieben, als ob also dieses das von Natur gerechte wäre, dass eben Stiere und alles andre Eigenthum der Schlechteren und Geringeren dem Besseren gebühre, der mehr ist. Dies ist also eigentlich das wahre, und das wirst du auch einsehn, wenn du zum grösseren fortschreitest, und von der Philosophie endlich ablässt. Denn diese, o Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn Jemand sie mässig betreibt in der Jugend, wenn man aber länger als billig dabei verweilt, gereicht sie den Menschen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophirt, muss er nothwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren sein muss, wer ein wohlangesehener und ausgezeichneter Mann werden will. Denn sowol in den Gesezen des Staates bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehn muss bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen, und ihrer Gemüthsart überhaupt bleiben sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich, auch die Staatsmänner wiederum, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides: Darinnen wol Glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin Die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft Worin er selbst der Beste 485
leicht erfunden wird; worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht darauf, das andere hingegen lobt er aus Wohlmeinen

mit sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich zu leben. Das richtigste aber, denke ich, ist sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nämlich, so weit es zum Unterricht dient, sich einzulassen ist schön, und keinesweges gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophiren. Wenn aber ein schon älterer noch philosophirt, Sokrates, so wird das ein lächerliches Ding, und es gemahnt mich mit dem Philosophiren gerade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nämlich sehe, dass ein Kind, dem es noch ziemt so zu sprechen, stammelt und tändelt: so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren, und dünkt mich etwas erzwungenes zu sein. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommne Aussprache, und sieht ihn tändeln, das ist offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben so nun geht es mir mit den Philosophirenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich; ich finde dass es ihnen wol ansteht, und glaube, dass etwas edles in solchen ist, den aber der nicht philosophirt halte ich für unedel, und glaube, dass er es nie mit sich selbst auf etwas grosses und schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, dass ein Alter noch philosophirt, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich müsste Schläge bekommen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewiss, wie schöne Gaben er auch von Natur besize, dass er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervorthun, und verstekkt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je edel, gross und tüchtig herauszureden. Ich meines Theils, Sokrates, bin dir gut und gewogen; und es mag mir beinahe jezt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, dass du, o Sokrates, versäumst, was du betreiben solltest, und ein Gemüth so herrlicher Natur durch knäbische Gebehrdung ganz entstellt, dass weder wo das Recht berathen wird du richtig vorzutragen weisst, noch scheinbar was
486 und glaublich aufzustellen, noch auch je für Andere, wo Rathen gilt, muthvollen Schluss beschliessen wirst. Und doch, lieber Sokrates, aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohl-

meinen gegen dich, dünkt es dich nicht schmählich, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und Alle die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn jezt Jemand dich, oder einen Andern solchen, ergriffe, und ins Gefängniss schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest: so weisst du wol, dass du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindlich werden, und du würdest mit offnem Munde stehn und nicht wissen, was du sagen solltest. Und wenn du dann vor Gericht kämest, und auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest: so würdest du sterben müssen, wenn es ihm einfiele auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, Wie könnte das wol weise sein, Sokrates, wenn eine Kunst, Den wohlbegabten Mann ergreifend schlechter macht, dass er weder sich selbst helfen, und aus den grössten Gefahren erretten kann, noch sonst einen, wol aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden, und offenbar ehrlos im Staate leben muss? Einen solchen kann man ja, um es derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft. Darum, du Guter, gehorche mir, Hör auf zu lehren, üb' im Wohlklang lieber dich Von schönen Thaten, in dem, wodurch du weis' erscheinst, Lass Andern jezt dies ganze herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwäz, Weshalb dein Haus armselig, leer und verödet steht, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten untersuchen, sondern die sich Reichthum erwerben und Ruhm, und viel anderes gute.

Sokrates. Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, dass ich gar zu gern von jenen Steinen, an denen sie das Gold prüfen, den trefflichsten möchte gefunden haben, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugniss gäbe, dass meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewiss wüsste, dass ich zufrieden sein könne, und keiner weiteren Prüfung bedürfe?

Kallikles. Weshalb fragst du das nur, o Sokrates?

Sokrates. Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nämlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

Kallikles. Wie so?

Sokrates. Ich weiss gewiss, dass was du mir zugiebst von meinen Meinungen, dieses dann gewiss die Wahrheit selbst ist. Ich denke mir nämlich, wer eine vollständige Prüfung anstellen soll mit einer Seele, ob sie recht lebt oder nicht, muss dreierlei 487

haben, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und Freimüthigkeit. Denn ich treffe auf gar Viele, welche nicht im Stande sind, mich zu proben, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Freimüthigkeit, und sind verschämter als billig. Oder wie kann es anders sein, da sie es so weit treiben mit der Verschämtheit, dass sie beide weil sie sich schämen so dreist sind, sich selbst, Angesichts vieler Menschen, zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die Andern nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiss die meisten Athener eingestehn würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schliesse will ich dir sagen. Ich weiss, Kallikles, dass ihr Vier eine Gemeinschaft der Weisheit unter euch errichtet habt, du und Tisandros der Aphidnaier, und Andron der Sohn des Androtion, und Nausikydes der Cholarger. Und ich habe euch einmal behorcht als ihr berathschlagtet, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiss, dass eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs äusserste treiben wollen mit der Philosophie, vielmehr ermahntet ihr euch unter einander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schikklich, und dadurch unvermerkt in Unglükk geriethet. Da ich nun höre, dass du mir denselben Rath ertheilst wie deinen Vertrautesten: so ist mir dies ein hinreichender Beweis, dass du es wahrhaft wol mit mir meinst. Dass du aber frei heraus zu reden verstehst ohne dich zu schämen, sagst du ja selbst, und was du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. Daher verhält es sich hiermit jezt offenbar so, wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nöthig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja sonst nicht eingeräumt haben, weder aus Mangel an Weisheit noch aus Ueberfluss an Scham; noch auch um mich zu betrügen würdest du es einräumen. Denn du bist mir freund, wie du auch selbst sagst. Gewiss also wird, was ich und du eingestehe, das höchste Ziel der Richtigkeit haben. Es giebt aber gewiss keine schönere Untersuchung, o Kallikles, als darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe machtest, wie nämlich ein Mann sein muss, und wonach er zu streben hat und wie weit, im Alter

sowol als in der Jugend. Denn wenn ich irgendwo nicht richtig 488
handle in meinem Leben: so wisse nur, dass ich nicht fehle, sondern in meinem Unverstande. Wie du also schon angefangen hast mich zurechtzuweisen, so lass nicht ab; sondern zeige mir vollständig, was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben soll, und auf welche Weise ich es wol erlangen könnte. Und wenn du findest, dass ich dir jezt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht thue, worin ich dir beigestimmt: so halte mich nur ganz für einen Taugenicht, und ermahne mich niemals wieder nachher, wie einen der nichts werth ist. Wiederhole mir aber noch einmal von Anfang, wie du glaubst, und Pindaros mit dir, dass es sich mit dem Gerechten verhalte, dem der Natur gemässen, dass der Würdigere gewaltsam wegführt, was dem Geringeren gehört, und der Bessere über den Schlechteren herrscht, und der Edlere mehr hat als der Gemeinere? ist nach deiner Rede das gerechte etwas anderes, oder habe ich es richtig behalten?

Kallikles. Eben das sagte ich damals, und sage es auch jezt noch.

Sokrates. Meinst du aber dasselbe, wenn du sagst einer ist besser, und wenn du sagst einer ist würdiger? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehn wie du es meintest. Nennst du die würdiger, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt dass du auch damals zeigtest, dass die grösseren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, weil sie nämlich würdiger sind und stärker, wonach dann würdiger und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und würdiger, aber schlechter? oder soll besser und würdiger einerlei besagen? Dieses gerade bestimme mir recht genau, ob das verschieden ist oder einerlei, würdiger und besser und stärker.

Kallikles. So sage ich dir denn ganz bestimmt, dass es einerlei ist.

Sokrates. Sind nun nicht die Vielen von Natur stärker als der Eine, da sie ja auch die Geseze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

Kallikles. Wie anders?

Sokrates. Was also den Vielen gesezlich ist, ist es auch den Stärkeren.

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Also auch den Besseren; denn die Stärkeren sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also das bei diesen gesezliche ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

Kallikles. Das gebe ich zu.

Sokrates. Sezen nun nicht eben die Vielen dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht das gleiche zu haben, und Unrecht thun sei unschöner als Unrecht leiden? Ist dies so
489 oder nicht? Und dass du hier nur ja nicht darauf ertappt wirst, dass du dich auch schämst. Sezen die Vielen dieses fest oder nicht, dass das gleiche zu haben, und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalten, Kallikles, damit wenn du mir beistimmst, ich dann befestiget werde durch dich, weil nun ein Mann, der wol im Stande ist es zu beurtheilen, mir beigestimmt hat.

Kallikles. Ja, die Vielen sezen dies so fest.

Sokrates. Also nicht nur dem Geseze nach ist Unrecht thun unschöner als Unrecht leiden, und das gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. So dass du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesez und Natur wären einander entgegen, was ich wol wüsste, und dadurch in meinen Reden den Andern übervortheilte, indem ich, wenn es Jemand nach der Natur meinte, ihn auf das gesezliche führte, wenn aber nach dem Gesez, dann auf die Natur.

Kallikles. Dieser Mann wird nie aufhören, leeres Geschwäz zu treiben. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht in deinem Alter auf Worte Jagd zu machen, und wenn Jemand in einem Worte fehlt, dies für einen grossen Fund zu achten? Glaubst du denn, dass ich etwas anderes meine unter dem Bessersein als das würdiger sein? Sage ich dir nicht schon immer, ich seze dies als einerlei, würdiger und besser? Oder glaubst du, ich meine, wenn sich ein Haufen Knechte versammelt, oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als dass sie vielleicht körperliche Kräfte haben, und diese es behaupten, dass dann eben dieses das gesezliche sei?

Sokrates. Wol, du weisester Kallikles! So meinst du es?

Kallikles. Freilich so.

Sokrates. Auch ich vermuthete selbst schon lange, dass du es so ungefähr meintest mit dem würdiger sein, und fragte dich eben weiter, weil ich gern recht genau wissen wollte, wie du es meintest. Denn du hältst doch wol nicht allemal Zwei für besser

als Einen, noch deine Knechte für besser als dich, weil sie stärker sind als du. Also sage mir noch einmal von Anfang, was du denn eigentlich verstehst unter den Besseren, wenn doch nicht die Stärkeren. Und du Wunderlicher, lehre mich etwas sanftmüthiger sein, damit ich nicht wegbleibe von dir.

Kallikles. Du spottest wieder, Sokrates.

Sokrates. Nein, beim Zethos, vermittelst dessen du nur kürzlich soviel Spott mit mir getrieben hast. Also komm und sage mir, wer du meinst dass die Besseren sind.

Kallikles. Die Edleren, meine ich.

Sokrates. Siehst du nun, dass du selbst nur Worte vorbringst und nichts erklärst? Willst du mir nicht sagen, ob du etwa unter denen, die würdiger und besser sind, die einsichtsvolleren meinst oder Andere?

Kallikles. Nun ja, eben diese meine ich, beim Zeus, ganz eigentlich.

Sokrates. Oftmals also ist Ein Einsichtsvoller besser als Zehntausend, die ohne Einsicht sind, nach deiner Rede, und die- 490
ser muss herrschen, jene aber beherrscht werden, und der herrschende mehr haben als die beherrschten. Denn dies dünkt mich willst du sagen, und ich mache nicht Jagd auf Worte, wenn der Eine besser ist als die Zehntausend.

Kallikles. Eben das ist es auch was ich meine. Denn dies, denke ich, ist das gerechte von Natur, dass der Bessere und Einsichtsvollere herrsche, und mehr habe als die Schlechteren.

Sokrates. Halt doch hier. Was sagst du nur wieder jezt? Wenn, wie jezt hier, unserer sehr viele zusammen wären, und hätten gemeinschaftlich hier vielerlei Speisen und Getränk, wären aber durcheinander von allerlei Art, Kräftige und Schwächliche, einer aber unter uns wäre der Einsichtsvollste hierin, weil er ein Arzt wäre, wäre aber selbst, wie es ja wahrscheinlich ist, kräftiger als Einige, schwächlicher als Andere; nicht wahr, so wäre doch dieser, weil er einsichtsvoller wäre als wir, auch besser und stärker hierin?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Müsste er nun etwa von diesen Speisen mehr bekommen, weil er der Bessere ist? oder müsste er, sofern er herrscht, eben alles vertheilen, sofern er es aber geniesst und verbraucht, für seinen eignen Leib nicht nach dem meisten streben, wenn er nicht Schaden leiden wollte, sondern mehr haben als Einige und weniger als Andere, und wenn er zufälligerweise der Schwächlichste

wäre, dann gerade am wenigsten, Kallikles, unter Allen, ohnerachtet er der Beste wäre. Nicht so, mein Guter?

Kallikles. Von Speisen sprichst du und Getränk und Aerzten und Possen, ich aber meine das gar nicht.

Sokrates. Sagst du also nicht, dass der Einsichtsvollere der Bessere ist? Sprich doch ja oder nein.

Kallikles. Ja, sage ich.

Sokrates. Aber nicht, dass der Bessere auch mehr haben müsse?

Kallikles. Nicht Speise und Trank.

Sokrates. Ich verstehe. Aber vielleicht Kleider, und wer sich am besten auf das Weben versteht, muss auch das grösste Kleid haben, und am vollständigsten und schönsten angezogen umhergehn?

Kallikles. Was doch Kleider?

Sokrates. Aber an Schuhen offenbar doch muss wer der Einsichtsvollste und Beste hierin ist, auch mehr haben, und der Schuhmacher vielleicht auf die grössten und meisten Sohlen treten?

Kallikles. Was für Geschwäz machst du nun wieder von Schuhen!

Sokrates. Also wenn du dergleichen nicht meinst, dann vielleicht dieses, wie ein Landmann, der im Akkerbau einsichtsvoll ist und achtungswerth, der muss vielleicht mehr Samen haben, und möglichst vielen auf seinen Akker verbrauchen?

Kallikles. Wie du doch immer wieder dasselbe vorbringst, Sokrates!

Sokrates. Nicht nur das, o Kallikles, sondern auch, wol zu merken, von derselben Sache.

491 *Kallikles.* Bei den Göttern, du hörst auch gar nicht auf, immer von Schustern und Gerbern und Köchen und Aerzten zu reden, als wenn davon die Rede wäre unter uns.

Sokrates. Willst du also sagen, worin denn der Einsichtsvollere und Bessere mehr haben soll, damit er es auch mit Recht habe? oder willst du weder leiden, dass ich dir etwas vorlege, noch auch es selbst sagen?

Kallikles. Aber ich sage es ja schon lange, zuerst wer die Besseren sind, dass ich nicht Schuster meine noch Köche, sondern die in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind, und wissen, wie er gut kann verwaltet werden, und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so dass sie im Stande sind, was

sie ersonnen haben, auch auszuführen, und nicht dabei ermüden aus Weichlichkeit des Gemüths.

Sokrates. Siehst du, bester Kallikles, wie es gar nicht dasselbe ist, was du mir Schuld giebst, und was ich wiederum dir? Denn du behauptest von mir, ich sagte immer dasselbe, und tadelst mich deshalb. Ich aber beschuldige dich im Gegentheil, dass du nie dasselbe sagst von derselben Sache; sondern bald erklärst du, die Besseren, und die Würdigeren, wären die Stärkeren, dann wieder sind es die Einsichtsvolleren; nun aber bringst du schon wieder etwas anderes, indem du gewisse Tapfere für die Besseren ausgiebst, und die Würdigeren. Aber, du Guter, sage es doch einmal fertig heraus, wer denn die Besseren sein sollen und worin?

Kallikles. Aber ich habe es ja schon gesagt, die in den Staatssachen einsichtsvoll sind und tapfer. Denn diesen kommt es zu die Staaten zu beherrschen, und das ist eben das Recht, dass diese mehr haben als die Andern, die Herrschenden als die Beherrschten.

Sokrates. Auch mehr als sie selbst, Freund?

Kallikles. Wie meinst du das?

Sokrates. Ich meine, dass doch jeder Einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nöthig, sich selbst beherrschen, sondern nur die Andern?

Kallikles. Wie meinst du sich selbst beherrschen?

Sokrates. Gar nichts besonders schwieriges, sondern wie es die Leute meinen, besonnen sein und sein selbst mächtig, und die Lüste und Begierden, die jeder in sich hat, beherrschend.

Kallikles. Wie gutmüthig du bist! Diese Einfältigen meinst du, die Besonnenen!

Sokrates. Warum denn nicht? Wie doch? Das kann ja Jedermann wissen, dass ich das nicht meine.

Kallikles. Ganz gewiss doch, Sokrates. Denn wie könnte wol ein Mensch glükkselig sein, der irgend wem diente? Sondern das ist eben das von Natur schöne und rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, dass wer richtig leben will, seine Begierden muss so gross werden lassen als möglich, und sie nicht einzwängen; und diesen, wie gross sie auch sind, muss er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht, und 492
worauf seine Begierde jedesmal geht sie befriedigen. Allein dies, meine ich, sind eben die Meisten nicht im Stande, weshalb sie gerade solche Menschen tadeln aus Scham, ihr eignes Unvermö-

gen verbergend, und sagen, die Ungebundenheit sei etwas schändliches, um, wie ich auch vorher schon sagte, die von Natur besseren Menschen einzuzwängen; und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen. Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren, oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu gründen, was wäre wol unschöner und übler als die Besonnenheit für diese Menschen, wenn sie, da sie des guten geniessen könnten, und ihnen niemand im Wege steht, sich selbst einen Herren sezten, nämlich des grossen Haufens Gesez, Geschwäz und Gericht. Oder wie sollten sie nicht elend geworden sein durch das schöne der Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenn sie nun ihren Freunden nichts mehr zuwenden als ihren Feinden, und das, ohnerachtet sie herrschen in ihrem Staat! Sondern der Wahrheit nach, o Sokrates, die du ja behauptest zu suchen, verhält es sich so: Ueppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rükkhalt haben, sind eben Tugend und Glükkseligkeit; jenes andere aber sind Ziererein, widernatürliche Sazungen, leeres Geschwäz der Leute und nichts werth.

Sokrates. Gar nicht feigherzig, o Kallikles, machst du deinen Ausfall mit grosser Freimüthigkeit. Denn ganz offen sagst du nun heraus, was die Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich daher, ja auf keine Weise nachzulassen, damit nun in der That offenbar werde, wie man leben muss. Und sage mir, die Begierden, sprichst du, muss man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so gross immer möglich lassen, und ihnen woher es auch sei Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.

Kallikles. Das behaupte ich.

Sokrates. Nicht richtig also sagt man die nichts bedürfenden wären glükkselig.

Kallikles. Die Steine wären ja auf diese Art am glükkseligsten, und die Todten.

Sokrates. Aber doch auch, so wie du es beschreibst, ist das Leben mühselig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt: Wer weiss ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorben sein dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der That todt sind. Was ich auch sonst schon
493 von einem der Weisen gehört habe, dass wir jezt todt wären, und

unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Theil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstossen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikelien wol oder Italien mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Fass genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Theil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schliessen, wie ein lekkes Fass, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich. Und ganz dir entgegengesezt, o Kallikles, zeigt dieser, dass in der Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten wären und Wasser trügen in das lekke Fass mit einem eben so lekken Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie der sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie lekk wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewissheit und Vergesslichkeit. Dies ist nun gewissermaassen hinreichend wunderlich; es macht aber doch deutlich, was ich dich gern, wenn ich es dir irgend zeigen könnte, überreden möchte zu wechseln, und anstatt des unersättlichen und ausgelassenen und ungebundenen Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal vorhandenen sich begnügende zu wählen. Aber wie ist es nun? überrede ich dich wol, und änderst du deine Behauptung dahin, dass die Sittlichen glükkseliger sind als die Ungebundenen; oder schaffe ich nichts, sondern wenn ich auch noch soviel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern?

Kallikles. Dies war richtiger gesprochen, Sokrates.

Sokrates. Wolan, ich will dir noch ein anderes Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gieb Acht, ob du wol dies richtig findest von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der ungebundenen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des Einen wären dicht und angefüllt eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viele andere mit vielen andern Dingen; die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig, und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll, und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber ganz ruhig. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben aber mit Mühe, seine Gefässe aber wären lekk und morsch, und er müsste sie Tag und

Nacht anfüllen oder die ärgste Pein erdulden. Willst du nun,
494 wenn es sich mit diesen beiden Lebensweisen so verhält, dennoch sagen, die des Ungebundenen wäre glükkseliger als die des Sittlichen? Ueberrede ich dich etwa hiedurch zuzugeben, das sittliche Leben sei besser als das ungebundene, oder überrede ich dich nicht?

Kallikles. Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, wenn er seine Fässer voll hat, giebt es gar keine Lust mehr, sondern das heisst eben was ich vorher sagte wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist weder Lust mehr haben noch Unlust. Sondern darin besteht eben das angenehm leben, dass recht viel hineinfliesse.

Sokrates. So muss doch nothwendig, wenn viel einfliessen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar grosse Oeffnungen für die Ausflüsse?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Das ist wiederum ein Leben wie einer Ente, was du meinst, freilich nicht wie eines Todten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man hungert essen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Auch dursten, und wenn man durstet trinken?

Kallikles. Auch; und eben so alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glükkselig leben.

Sokrates. Wol, Bester! Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und dass du ja nicht aus Scham abspringst. Wie es aber scheint, muss auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir nur zuerst, ob krazig sein und das Jukken haben, wenn man sich nur genug schaben kann, und so gekizelt sein Leben hinbringen, ob das auch heisst glükkselig leben?

Kallikles. Wie abgeschmakkt du immer bist, Sokrates, und offenbar schlechte Kunstgriffe gebrauchst.

Sokrates. Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschrekkt und blöde gemacht. Du aber lass dich ja nicht einschrekken und schäme dich auch nicht, sondern antworte nur.

Kallikles. So sage ich denn, auch wer sich krazt wird angenehm leben.

Sokrates. Also wenn angenehm auch glükkselig.

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Etwa wenn ihn nur der Kopf jukkt, oder noch sonst etwas? frage ich dich. Siehe wol zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich Jemand was hiemit zusammenhängt alles der Reihe nach fragt. Und verhält es sich hiemit so, so kommt heraus das Leben der Knabenschänder ist nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, dass auch diese glükkselig sind, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?

Kallikles. Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

Sokrates. Bringe ich sie etwa darauf, Bester? oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie er Lust habe, der sei glükkselig, und keinen Unterschied an- 495
giebt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jezt noch, sage nur, behauptest du das angenehme und das gute sei einerlei, oder es gebe angenehmes was nicht gut ist?

Kallikles. Damit ich also meinen Saz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

Sokrates. Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden, und kannst nicht mehr gehörig mit mir das wahre erforschen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

Kallikles. Auch dir gilt das, Sokrates.

Sokrates. Also thue weder ich recht, wenn ich dies thue, noch du. Aber Bester, bedenke doch, das ist wol nicht das gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn das eben angedeutete viele schändliche folgt doch offenbar, wenn sich dies so verhält, und noch viel anderes.

Kallikles. Wie du wenigstens glaubst, Sokrates.

Sokrates. Du aber, Kallikles, willst dies in der That durchsezen?

Kallikles. Das will ich.

Sokrates. Sollen wir also auf den Saz losgehn, als wäre es dir Ernst damit?

Kallikles. Allerdings freilich.

Sokrates. Wolan, wenn es denn so sein soll, so bringe mir doch dieses in Ordnung. Du nennst doch etwas Erkenntniss.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sagtest du nicht auch, dass es eine Tapferkeit gäbe mit Erkenntniss?

Kallikles. Das that ich.

Sokrates. Nicht wahr, doch als sei die Tapferkeit verschieden von der Erkenntniss, darum nanntest du sie beide?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Und wie? sind Lust und Erkenntniss einerlei oder verschieden?

Kallikles. Verschieden doch wol, du weisester Mann.

Sokrates. Auch die Tapferkeit verschieden von der Lust?

Kallikles. Wie anders?

Sokrates. Wolan, lass uns dies wol behalten, dass Kallikles der Acharner gesagt hat, angenehm und gut zwar sei einerlei, Erkenntniss aber und Tapferkeit von einander sowol als von dem guten verschieden. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu?

Kallikles. Er giebt es nicht zu.

Sokrates. Ich glaube aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst erst recht betrachtet hat. Denn sage mir doch, die wol leben und die schlecht leben, meinst du nicht, dass diese sich in einem entgegengesezten Zustande befinden?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Muss nun nicht, wenn beides wirklich einander entgegengesezt ist, es sich auch so damit verhalten, wie es sich mit Gesundheit und Krankheit verhält? Nämlich ein Mensch ist doch nicht zu gleicher Zeit gesund und krank, verliert auch nicht zu gleicher Zeit die Gesundheit und die Krankheit.

Kallikles. Wie meinst du das?

Sokrates. Nimm welches Einzelne du willst am Leibe und
496 betrachte es. Ein Mensch sei krank an den Augen, was man die Augenentzündung nennt.

Kallikles. Gut.

Sokrates. So ist er doch nicht zugleich gesund an denselben?

Kallikles. Auf keine Weise.

Sokrates. Wie aber wenn er nun die Augenentzündung verliert, verliert er alsdann auch die Gesundheit der Augen, und hat am Ende beides zugleich verloren?

Kallikles. Ganz und gar nicht.

Sokrates. Es wäre auch, denke ich, wunderlich und widersinnig. Nicht wahr?

Kallikles. Gar sehr.

Sokrates. Sondern abwechselnd, glaube ich, bekommt und verliert er jedes. Nicht wahr?

Kallikles. Gewiss.

Sokrates. Auch Stärke und Schwäche eben so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

Kallikles. Eben so.

Sokrates. Etwa auch das gute und die Glükseligkeit, und das Gegentheil davon, Uebel und Elend, bekommt und verliert man immer eins um das andere?

Kallikles. Auf alle Weise.

Sokrates. Wenn wir also etwas fänden, was der Mensch zugleich verliert und auch hat: so wäre dieses offenbar nicht das gute und das böse. Wollen wir dies annehmen? Bedenke es dir recht gut, ehe du antwortest.

Kallikles. Ja ganz übermässig nehme ich das an.

Sokrates. So gehe mit mir auf das vorhin eingestandene zurükk. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? ich meine nämlich das Hungern selbst.

Kallikles. Schmerzlich, sagte ich; das Essen jedoch wenn man hungert angenehm.

Sokrates. Das denke ich auch. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

Kallikles. Das gebe ich zu.

Sokrates. Auch wol das Dursten?

Kallikles. Gar sehr.

Sokrates. Soll ich nun noch mehr fragen, oder giebst du zu, dass überall jedes Bedürfniss und Begehren schmerzlich ist?

Kallikles. Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

Sokrates. Wol! durstend aber trinken, sagst du nicht das sei angenehm?

Kallikles. Das sage ich.

Sokrates. In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das durstend, Unlust habend.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses, und also Lust?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust?

Kallikles. Gewiss.

Sokrates. Durstend doch?

Kallikles. So meine ichs.

Sokrates. Also Unlust habend?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Merkst du nun was folgt, dass du sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht?

Kallikles. Es ist so.

Sokrates. Dass aber, wer wol lebt, zugleich auch schlecht
497 leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich.

Kallikles. Das sage ich freilich.

Sokrates. Dass aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben.

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. Lust haben ist also nicht gut leben, und Unlust haben nicht schlecht. So dass das angenehme verschieden ist vom guten.

Kallikles. Ich weiss nicht, was du herausklügelst, Sokrates.

Sokrates. Du weisst es wol, aber du sträubst dich, Kallikles. Und rükke nur noch etwas weiter heraus mit deinen Schwänken, damit du recht sehest, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweisest. Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und zugleich am Trinken Vergnügen zu haben?

Kallikles. Ich weiss nicht, was du willst.

Gorgias. Nicht also, Kallikles! sondern antworte, auch unsertwegen, damit die Rede durchgeführt werde.

Kallikles. Aber Sokrates ist immer so, Gorgias, dass er geringfügige und nichtswürdige Dinge ausfragt und widerlegt.

Gorgias. Aber was verschlägt dir das? Auf alle Weise kommt ja das nicht auf deine Rechnung, Kallikles; sondern lass du nur den Sokrates beweisen, wie er will.

Kallikles. So frage denn deine Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten, wenn es dem Gorgias so gut dünkt.

Sokrates. Du bist glükkselig, Kallikles, dass du die grossen Weihen hast vor der kleinen; ich meinte das ginge nicht an. Wo du also stehn bliebst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch Lust zu haben.

Kallikles. Das gebe ich zu.

Sokrates. Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

Kallikles. So ist es.

Sokrates. Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Aber das gute und böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; giebst du es aber nun nicht zu?

Kallikles. O ja, und was weiter?

Sokrates. Dass demnach, lieber Freund, das gute nicht einerlei ist mit dem angenehmen, noch das böse mit dem unangenehmen; denn diese hören beide zugleich auf, jene aber nicht, dass also offenbar beide verschieden sind. Wie sollte also das angenehme mit dem guten einerlei sein, und das unangenehme mit dem bösen? Wenn du lieber willst, betrachte es auch so. Denn ich denke, auch so wird es dir nicht herauskommen. Sieh nur zu. Nennst du die Guten nicht gut, weil ihnen gutes einwohnt, wie diejenigen schön, denen Schönheit einwohnt?

Kallikles. Das thue ich.

Sokrates. Und wie? nennst du die Thörichten und Feigherzigen Gute? vorher wenigstens nicht, sondern die Tapfern und Einsichtsvollen nanntest du so. Oder nennst du nicht diese gut?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Und wie? hast du schon ein unverständiges Kind vergnügt gesehn?

Kallikles. O ja.

Sokrates. Einen unverständigen Mann hast du aber noch nicht vergnügt gesehn?

Kallikles. Ich glaube wol, aber wozu das?

Sokrates. Zu nichts; antworte nur.

Kallikles. Ich habe solche gesehn.

Sokrates. Wie? auch Verständige vergnügt und unlustig? 498

Kallikles. O ja.

Sokrates. Welche haben nun mehr Lust und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Kallikles. Ich glaube, das wird ziemlich dasselbe sein.

Sokrates. Auch das ist mir genug. Hast du auch schon im Kriege einen Feigherzigen gesehen?

Kallikles. Wie sollte ich nicht.

Sokrates. Wenn nun die Feinde abzogen, welche dünkten dich mehr Freude zu haben, die Feigen oder die Tapfern?

Kallikles. Sie dünkten mich beide mehr zu haben, wo nicht, doch ziemlich gleichviel.

Sokrates. Auch das verschlägt nichts. Es freuen sich also doch auch die Feigen?

Kallikles. Gar sehr.

Sokrates. Und die Thörichten, wie es scheint?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Kommen aber die Feinde angezogen, haben dann die Feigen allein Unlust, oder auch die Tapfern?

Kallikles. Beide.

Sokrates. Auch gleich sehr?

Kallikles. Mehr vielleicht die Feigen.

Sokrates. Und wenn sie abziehn, sollten sie nicht mehr Lust haben?

Kallikles. Vielleicht.

Sokrates. Also Lust und Unlust haben die Thörichten und die Einsichtsvollen, die Feigen und die Tapfern gleichmässig, wie du behauptest, und wol die Feigen mehr als die Tapfern.

Kallikles. Das behaupte ich.

Sokrates. Aber doch sind die Einsichtsvollen und die Tapfern gut, die Feigen und Thörichten aber böse?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Gleichviel also haben die Guten und die Bösen Lust und Unlust?

Kallikles. Das behaupte ich.

Sokrates. Sind nun etwa auch die Guten und die Bösen beides gleichviel gut und böse, oder auch die Bösen noch mehr gut und böse?

Kallikles. Ja, beim Zeus, ich weiss nicht was du willst.

Sokrates. Weisst du nicht, dass du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen gutes einwohnte, die Bösen böse, weil böses; das gute aber wäre die Lust, das böse die Unlust?

Kallikles. Das sagte ich.

Sokrates. Also denen, die sich freuen, wohnt das gute ein, die Lust, wenn sie sich doch freuen.

Kallikles. Wie sollte es nicht.

Sokrates. Also da ihnen gutes einwohnt, sind die gut, welche sich freuen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und wie? denen die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht böses ein, die Unlust?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und wegen Einwohnung des bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr?

Kallikles. Noch immer.

Sokrates. Gut also sind, die irgend Lust haben; böse, die irgend Schmerzen?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Die mehr sind es mehr, und die weniger weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Thörichten, und die Feigen und Tapfern hätten gleich sehr Lust und Unlust, oder auch die Feigen noch mehr.

Kallikles. Das sage ich.

Sokrates. So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das schöne vorbringen und erwägen. Gut sei der Einsichtsvolle und Tapfere, sagen wir, nicht wahr? 499

Kallikles. Ja.

Sokrates. Böse der Thörichte und Feige?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Gut aber auch wiederum der Vergnügte?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und schlecht der welcher Pein hat?

Kallikles. Nothwendig.

Sokrates. Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also wird der Schlechte eben so wie der Gute gut und schlecht oder auch noch mehr gut? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn Jemand behauptet gutes und angenehmes wäre dasselbe. Ist es nicht nothwendig, Kallikles?

Kallikles. Schon lange höre ich dir so zu, Sokrates, indem ich dir immer alles zugebe, weil ich merke, dass wenn dir Jemand, wäre es auch nur im Scherz, irgend etwas Preis giebt, du dich damit freust wie ein Kind. Also glaubst du wirklich, dass ich, oder sonst irgend ein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?

Sokrates. Oh! oh! Kallikles! wie boshaft bist du, und gehst mit mir um wie mit einem Kinde! Bald sagst du, die Sache verhalte sich so, bald wieder anders, und hintergehst mich. Und doch glaubte ich anfangs nicht, dass ich absichtlich von dir würde hintergangen werden, da du mir ja wohlwillst; nun aber bin ich betrogen, und muss schon, nach dem alten Spruch, nehmen was

ich bekommen kann, und aus dem, was du mir giebst, soviel machen als möglich. Es ist also, wie es scheint, und du jetzt sagst, so, dass einige Lust gut ist, andere schlecht.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sind nun gut etwa die nützlichen, schlecht aber die schädlichen?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Und nützlich sind doch die etwas gutes bewirken, schädlich aber die etwas schlechtes?

Kallikles. Das sage ich auch.

Sokrates. Meinst du etwa diese? wie in Beziehung auf den Leib, von der Lust, welche wir anführten am Essen und Trinken, wenn davon einige dem Leibe Gesundheit verschaffen, oder Stärke, oder irgend eine andere Vollkommenheit des Leibes, diese gut sind, die aber das Gegentheil hievon, schlecht?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Ist es nun auch mit der Unlust eben so, dass einige heilsam ist, andere verderblich?

Kallikles. Wie sollte es nicht.

Sokrates. Also die gute Lust und Unlust muss man wählen und bewirken?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Die schlechte aber nicht?

Kallikles. Offenbar.

Sokrates. Denn um des guten willen müsse man Alles thun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, dass aller Handlungen Ziel das gute
500 ist, und dass um seinetwillen alles andre muss gethan werden, nicht aber dieses um des andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?

Kallikles. Das will ich.

Sokrates. Um des guten willen also muss man alles übrige und so auch das angenehme thun, nicht aber das gute wegen des angenehmen.

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Ist es nun etwa Jedermanns Sache, auszuwählen, was unter dem angenehmen gut ist, und was schlecht, oder bedarf es zu jedem eines Kunstverständigen?

Kallikles. Eines Kunstverständigen.

Sokrates. Bringen wir uns nun in Erinnerung, was ich zum Polos und Gorgias sagte. Ich sagte nämlich, es gäbe Vorrichtungen

von denen einige nur bis zur Lust gingen, und diese allein bewirkten, vom besseren und schlechteren aber nichts wüssten, andere aber erkennten was gut ist, und was schlecht; und so setze ich unter die auf die Lust gehenden, als die leibliche, des Kochs Geschicklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das gute gehenden eben so die Kunst des Arztes. Und nun, beim freundlichen Zeus, o Kallikles, treibe weder selbst Scherz mit mir, und antworte nicht gegen deine Meinung, was sich eben trifft, noch weniger aber nimm was ich sagen werde so an, als scherzte ich. Denn du siehst, dass davon die Rede unter uns ist, worüber es gewiss für jeden Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat, nichts ernsthafteres geben kann, nämlich auf welche Weise er leben soll, ob auf diejenige, zu welcher du mich ermunterst, dass ich doch jenes dem Manne geziemende betreiben möchte, im Volke auftreten, die Redekunst ausüben und den Staat verwalten, auf die Art wie ihr ihn eben jetzt verwaltet, oder ob er sich zu jener Lebensweise halten solle in der Philosophie, und worin wol diese von der andern sich unterscheidet. Vielleicht wäre es nun am besten, wie ich schon vorher versuchte, abzutheilen, und nachdem wir abgetheilt hätten, und mit einander übereingekommen wären, ob dies die beiden Lebensweisen sind, dann überlegen, worin sie sich unterscheiden, und nach welcher man leben müsse. Vielleicht weisst du aber noch nicht, was ich meine?

Kallikles. Nicht recht.

Sokrates. So will ich es dir noch deutlicher sagen. Nachdem wir übereingekommen, ich und du, es gebe gutes und auch angenehmes, und das angenehme wäre verschieden von dem guten, für jedes von beiden aber gebe es eine Bemühung und Vorrichtung, zu seinem Besitz zu gelangen, ein Jagen nach dem angenehmen also, und eins nach dem guten. — Gleich dies aber gieb mir zuerst entweder zu, oder läugne es.

Kallikles. Ich gebe es zu.

Sokrates. Wolan, auch darüber, was ich zu diesen sagte, erkläre dich mir, ob dich damals dünkte, dass ich Recht hätte. Ich sagte nämlich, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschicklichkeit, wol aber die Heilkunst, wobei ich meinte, dass diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen was sie thut, und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann; die andere aber auf die Lust, 501
auf welche ihre ganze Sorge gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch

ihren Grund, und ganz vernunftlos, dass ich es gerade heraus sage, eine gar nichts berechnende Handthierung und Geschikklichkeit, lediglich eine sich erhaltende Erinnerung dessen was zu geschehen pflegt, wodurch sie eben die Lust herbeischafft. Dieses nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch eben so verschiedene Beschäftigungen mit der Seele, einige kunstgemässe, welche Fürsorge tragen für das Beste der Seele, andere, welche, dieses vernachlässigend, nur wie dort auf die Lust der Seele bedacht sind, welchermassen ihr die entstehen könnte; darauf aber, welche Lust besser sei, und welche schlechter, weder Acht haben, noch überhaupt um irgend etwas anders sich bekümmern, als nur wohlgefällig zu sein, gleichviel ob besser oder schlechter. Mich nun, o Kallikles, dünkt, es gebe solche, und ich wenigstens sage dergleichen sei Schmeichelei, in Beziehung auf den Leib sowol als die Seele und jedes andere, dem Jemand nur durch Lust gütlich thun will, ohne nachgedacht zu haben über das bessere und schlechtere. Du aber, stellst du hierüber dieselbe Meinung auf wie wir, oder widersprichst du?

Kallikles. Ich nicht, sondern ich räume es ein, damit auch nur deine Rede zu Ende gebracht werde, und ich dem Gorgias zu willen sei.

Sokrates. Soll es nun dergleichen für Eine Seele zwar geben, für zwei oder mehrere aber nicht?

Kallikles. Nein, sondern auch für Zwei und Viele.

Sokrates. Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf das beste bedacht zu sein.

Kallikles. Das glaube ich wol.

Sokrates. Kannst du nun wol sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dieses thun? Oder vielmehr wenn du willst, lass mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst lass uns die Kunst des Flötenspielens betrachten. Dünkt sie dich nicht eine solche zu sein, Kallikles, dass sie nur unser Vergnügen sucht, und auf nichts anders bedacht ist?

Kallikles. Das dünkt mich.

Sokrates. Nicht auch alle ähnlichen insgesammt, wie das Spiel auf der Lyra in den tonkünstlerischen Wettstreiten?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und wie die Ausführung der Chöre und die Dichtung der Dithyramben, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im mindesten

darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? oder nur, wodurch er dem grossen Haufen derselben gefallen will?

Kallikles. Das lezte wol ist deutlich genug, vom Kine- 502
sias nämlich.

Sokrates. Nun, und sein Vater Meles? glaubst du, der habe auf das beste Rükksicht genommen bei seinem Spiel auf der Lyra? Oder er ja wol nicht einmal auf das angenehmste; denn er quälte mit seinem Gesang die Zuhörer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Spiel auf der Lyra und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

Kallikles. Das scheint mir.

Sokrates. Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, worauf wendet die so viel Fleiss? Meinst du, ihr Zwekk und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch darauf durchzusezen, dass wenn ihnen etwas zwar angenehm ist und wohlgefällig, aber verderblich, dieses nicht gesagt werde, und wenn dagegen etwas ihnen widerlich ist, aber heilsam, dass sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergözen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

Kallikles. Es ist ja offenbar, Sokrates, dass sie mehr auf die Lust ausgeht, und darauf den Zuschauern gefällig zu sein.

Sokrates. Dieses aber, o Kallikles, sagten wir eben jezt sei Schmeichelei?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Wolan, wenn Jemand von jeder Dichtung den Gesang wegnimmt, und den Tonfall und das Sylbenmaass, werden nicht, was übrig bleibt, Reden?

Kallikles. Nothwendig.

Sokrates. Und vor einem grossen Haufen Volks werden diese Reden gesprochen?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Also ist die Dichtkunst auch eine Volksbearbeitung.

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. Und nicht wahr, wiefern Redekunst ist sie Volksbearbeitung. Oder scheinen dir nicht die Dichter auf der Schaubühne Redekunst zu treiben?

Kallikles. Wol freilich.

Sokrates. Jezt also haben wir eine Redekunst gefunden an ein solches Volk, aus Kindern zugleich und Weibern und Männern,

aus Knechten und Freien, mit welcher wir nicht sehr zufrieden sind; denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei.

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Wie aber die vor dem Volk der Athener? oder überhaupt in Städten vor andern Versammlungen freier Männer? was ist uns doch diese? Scheinen dir etwa die Redner immer in Beziehung auf das beste zu sprechen, dieses im Auge habend, dass die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? oder gehen auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern gefällig zu machen, und behandeln ihres eigenen Vortheils wegen den gemeinsamen vernachlässigend das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?

Kallikles. Das ist nicht mehr so im Allgemeinen zu beant-
503 worten; denn es giebt, die was sie sagen aus wahrer Vorsorge für die Bürger sagen, es giebt aber auch solche, wie du sagst.

Sokrates. Das genügt mir. Denn wenn sich dieses auch theilt: so ist doch der eine Theil Schmeichelei, und schlechte Volksbearbeitung; der andere aber wäre etwas schönes, Besserung zu bewirken für die Seelen der Bürger, und immer durchzusezen, dass man nur das beste rede, mag es angenehmer sein oder unangenehmer für die Hörer. Aber niemals gewiss hast du diese Redekunst gesehen; oder wenn du einen solchen angeben kannst unter den Rednern, warum hast du ihn mir nicht auch genannt, welcher es sei?

Kallikles. Ja, beim Zeus, ich weiss dir keinen zu nennen, wenigstens unter den jezigen Rednern.

Sokrates. Wie? etwa unter den Alten weisst du einen zu nennen, durch welchen besser geworden zu sein man den Athenern nachsagen kann, seit er angefangen, das Volk zu bearbeiten, da sie vorher schlechter waren? denn ich weiss nicht, wer dieser ist.

Kallikles. Wie? hast du nicht gehört, was für ein vortrefflicher Mann Themistokles gewesen, und Kimon und Miltiades, und dieser Perikles, der erst neuerdings gestorben ist, und den du noch selbst gehört hast?

Sokrates. Ja, Kallikles, wenn nämlich die, welche du vorher meintest, die rechte Tugend ist, Begierden zu befriedigen, seine eignen und Andrer; wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Theil des Gesprächs genöthiget wurden anzunehmen, nämlich welche Begierden, wenn sie befriediget werden, den Menschen besser machen, diese zu erfüllen, welche aber schlechter,

die nicht, und dass es hiezu einer Kunst bedürfe; kannst du dann wol sagen, dass irgend einer von diesen Männern ein solcher gewesen sei?

Kallikles. Ich weiss nicht mehr, was ich sagen soll.

Sokrates. Wenn du es nur aufrichtig untersuchst, wirst du es schon finden. Lass uns aber so ganz gemach betrachtend zusehn, ob einer von diesen ein solcher gewesen ist. Nicht wahr, der rechtschaffene Mann, der um des besten willen sagt was er sagt, der wird doch nicht in den Tag hinein reden, sondern etwas bestimmtes vor Augen habend, so wie auch alle andere Künstler jeder sein eigenthümliches Werk im Auge habend nicht auf Gerathewohl zugreifend jedesmal etwas neues an ihr Werk anlegen, sondern damit jedem das, was er ausarbeitet, eine gewisse bestimmte Gestalt bekomme. Wie wenn du die Maler ansehn willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle andere Arbeiter welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt, an eine bestimmte Stelle, und zwingt jedes, sich zu dem Andern zu fügen, und ihm angemessen zu sein, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und 504
ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat. So diese Künstler, und so auch jene andern, von denen wir eben sprachen, die es mit dem Leibe zu thun haben, die Aerzte und die Turnmeister, bringen doch so den Leib zu Ordnung und Anstand. Nehmen wir an, dass es sich so verhalte oder nicht?

Kallikles. Das mag immer so sein.

Sokrates. Ein Hauswesen also, in welchem Ordnung und Anstand anzutreffen ist, das wäre ein vollkommenes, in welchem aber Unordnung, das ein schlechtes?

Kallikles. Das gebe ich zu.

Sokrates. Eben so auch ein Schiff?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und dasselbe sagen wir auch von unserm Leibe?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Wie aber die Seele? wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?

Kallikles. Nothwendig ergiebt sich aus dem vorigen auch dieses.

Sokrates. Wie nennt man nun, was für den Leib aus Ordnung und Anstand sich bildet?

Kallikles. Du meinst wol Gesundheit und Stärke?

Sokrates. Die meine ich. Wie aber nun, was der Seele ein-

gebildet wird durch Ordnung und Anstand? versuche doch auch dafür wie für jenes einen Namen zu finden und auszusprechen.

Kallikles. Warum sagst du es nicht selbst, Sokrates?

Sokrates. Wenn es dir lieber ist, will ich es wol sagen. Aber nur wenn du glaubst, dass ich es richtig sage, stimme mir bei; wenn aber nicht, so widerlege mich, und sieh mir ja nichts nach. Ich meine also, die Ordnungen für den Leib heissen Gesundheitsregeln, wodurch in ihm Gesundheit entsteht, und jede andere Tugend des Leibes. Ist das so oder nicht?

Kallikles. Es ist so.

Sokrates. Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesez, vermittelst deren sie rechtlich werden und anständig, und das ist eben Gerechtigkeit und Besonnenheit. Bejahst du es oder nicht?

Kallikles. Es sei so.

Sokrates. Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechtschaffene und kunstmässige, sowol alle seine Reden, die er der Seele anbringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und was er gewährt wird er gewähren, wo er etwas versagt und entzieht wird er es versagen, darauf immer den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und Besonnenheit hineinkommen, Ungebundenheit aber hinweggeschafft werden, und so jede andre Tugend hineinkommen, die Untugend aber abziehen. Räumst du dies ein oder nicht?

Kallikles. Ich räume es ein.

Sokrates. Denn was würde es auch helfen, einem kranken zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, und Getränke oder irgend etwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient, oder im Gegentheil recht gesprochen, wol noch weniger. Ist das so oder nicht?

Kallikles. Es sei.

505 *Sokrates.* Denn ich denke, es lohnt dem Menschen nicht, in einem jämmerlichen Zustande des Leibes fortzuleben, weil er ja so auch nothwendig ein jämmerliches Leben führt. Oder ist es nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und nicht wahr, seine Begierden befriedigen, wie wenn er hungert essen soviel er will, und wenn ihn durstet trinken, das gestatten die Aerzte dem Gesunden wol meistentheils, den

Kranken aber lassen sie gerade niemals sich daran sättigen, wonach ihn gelüstet. Dies giebst du doch auch wol zu?

Kallikles. Ja doch.

Sokrates. Und mit der Seele, Bester, ist es nicht eben so? so lange sie noch schlecht ist, weil unvernünftig, unbändig, ungerecht und unfromm, muss man sie zurükkhalten in ihren Begierden, und ihr nicht verstatten, irgend anderes zu thun als wodurch sie besser werden kann? Bejahst du oder nicht?

Kallikles. Ich bejahe.

Sokrates. Denn so ist es ihr selbst wol besser der Seele.

Kallikles. Ja doch.

Sokrates. Und zurükkhalten von dem, was sie begehrt, das heisst doch bändigen und in Zucht halten?

Kallikles. Ja.

Sokrates. In Zucht gehalten werden, das ist also für die Seele besser als die Unbändigkeit, wie du doch vorher meintest.

Kallikles. Ich weiss nicht was du vorbringst, Sokrates! Frage lieber einen Andern.

Sokrates. Dieser Mann will sich nicht gefallen lassen, gefördert zu werden durch eben dieses, wovon die Rede ist, dass man ihn nämlich in Zucht halte.

Kallikles. Auch kümmert mich gar nichts von allem was du sagst, und ich habe dir auch bis jezt nur des Gorgias wegen geantwortet.

Sokrates. Wol! was wollen wir also machen? Die Rede mitten abbrechen?

Kallikles. Das magst du selbst wissen.

Sokrates. Sagen sie doch, es sei nicht recht, auch nur ein Mährchen in der Mitte stekken zu lassen, sondern man solle ihm einen Kopf aufsezen, damit es nicht ohne Kopf umhergehe. So beantworte doch noch das übrige, damit auch unser Gespräch seinen Kopf bekomme.

Kallikles. Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du indess mir folgen wolltest, liessest du diese Rede fallen, oder sprächst mit einem Andern.

Sokrates. Wer will wol von den Andern? dass wir doch die Rede nicht lassen unvollendet.

Kallikles. Kannst du sie denn nicht allein zu Ende bringen, sei es nun, dass du zusammenhängend fortsprächest, oder dass du dir selbst antwortetest?

Sokrates. Dass mir noch das Epicharmische widerführe, was

vorhin zwei Männer sprachen, dazu ich allein genug sei. Indess es mag wol die höchste Noth sein auf diese Art. Wollen wir es jedoch so machen, so denke ich, wir müssen auch alle aus allen Kräften uns bemühen zu erfahren, was wahr ist in der Sache, wovon wir sprechen, und was falsch; denn es ist für Alle insgemein gut, dass dies ans Licht komme. Ich also will es durchgehen, wie ich glaube dass es sich verhält. Wenn aber Einen von euch
506 dünkt, ich stimmte mir selbst bei, wo ich nicht sollte: so müsst ihr dazwischentreten und widerlegen. Denn nicht als wüsste ich es, sage ich was ich sage, sondern ich suche es gemeinschaftlich mit euch; so dass, wenn mir derjenige etwas zu sagen scheint, der mir widerstreitet, ich es zuerst einräumen werde. Ich sage jedoch dies nur, falls euch gut dünkt, dass die Rede zu Ende gebracht werde; wollt ihr aber das nicht, so lassen wir sie, und gehen auseinander.

Gorgias. Ich meines Theils denke nicht, dass wir schon auseinander gehen sollten, sondern dass du die Rede durchführest, und ich sehe wol, dass die andern eben dies wünschen. Denn auch ich möchte gar gern hören, wie du das übrige allein durchnimmst.

Sokrates. Freilich, Gorgias, hätte ich gern noch mit unserm Kallikles weiter gesprochen, bis ich ihm könnte die Rede des Amphion wieder gegeben haben für die des Zethos. Da aber du, o Kallikles, die Rede nicht willst mit mir zu Ende führen: so merke wenigstens auf und weise mich zurecht, wenn du meinst, dass ich etwas unrichtiges sage. Und wenn du mich überführst, werde ich dir nicht zürnen, wie du mir, sondern als mein grösster Wohlthäter wirst du bei mir angeschrieben stehen.

Kallikles. So sprich nur selbst, Guter, und mache ein Ende.

Sokrates. Höre denn, wie ich von Anfang an alles wieder aufnehme.

Ist wol das angenehme und das gute einerlei? — Nicht einerlei, wie ich und Kallikles übereingekommen sind. — Muss nun das angenehme um des guten willen gethan werden, oder das gute um des angenehmen? — Das angenehme um des guten. — Angenehm aber ist das, durch dessen Anwesenheit wir ergötzt werden; gut hingegen, durch dessen Anwesenheit wir gut sind? — Gewiss. — Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgend einer Tugend Anwesenheit? — Dies dünkt mich wenigstens nothwendig, Kallikles. — Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Geräthes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jeg-

liches Lebenden, findet sich nicht so von ohngefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist. Ist dies wol so? — Ich wenigstens bejahe es. — Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden festgesezt und in Stand gebracht? — Ich würde es bejahen. — Eine gewisse eigenthümliche Ordnung also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? — So dünkt mich. — Auch die Seele also, die ihre eigenthümliche Ordnung und Sitte hat, ist besser als die ungeordnete? — Nothwendig. — Die aber Ordnung und Sitte hat, das ist die sittliche? — Wie anders? — Und die sittliche ist die besonnene? — Nothwendig. — Die besonnene Seele also ist die gute? — Ich wenigstens weiss nichts anders zu sagen als dies, lieber Kallikles, 507
weisst du aber etwas, so lehre es mich.

Kallikles. Sprich nur weiter, du Guter.

Sokrates. Weiter also sage ich, wenn die besonnene die gute ist: so ist die von der entgegengesezten Beschaffenheit die böse; diese war aber die besinnungslose und ungebundene? — Freilich. — Der Besonnene aber thut überall was sich gebührt gegen Götter und Menschen; denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das ungebührliche thäte? — Das ist nothwendig so. — Thut er nun was sich gebührt gegen Menschen, so thut er das gerechte; und wenn dasselbe gegen die Götter, dann das fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist nothwendig auch gerecht und fromm? — So ist es. — Ja auch tapfer wol nothwendig; denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So dass nothwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in Allem leben, wie er lebt, wer aber wohllebt, wird auch zufrieden und glükkselig sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesezt sich verhält, der Zügellose, welchen du lobtest. So seze ich wenigstens dieses, und behaupte, dass es so wahr ist. Ist dies aber wahr, so muss, wie es scheint, wer glükkselig sein will, die Besonnenheit suchen und üben, die Zügellosigkeit aber fliehen, jeder so weit und schnell er kann; und so dieses vor allen Dingen zu erlangen suchen, dass er keiner Züchtigung bedürfe, be-

dürfte er ihrer aber entweder selbst oder einer von seinen Angehörigen, sei es ein Einzelner oder der Staat, dann Strafe auflegen und züchtigen, wenn er glükkselig sein will. Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muss bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, dass immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glükkselig werden will; nicht aber so, dass man die Begierden zügellos werden lasse, und im Bestreben sie zu befriedigen, ein überschwengliches Uebel, das Leben eines Räubers lebe. Denn weder mit einem andern Menschen kann ein solcher befreundet sein noch mit Gotte; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, dass auch Himmel und Erde, Götter und
508 Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schikklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als Ein Ganzes und geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewol du so weise bist, sondern es ist dir entgangen, dass die geometrische Gleichheit soviel vermag unter Göttern und Menschen, du aber glaubst, alles komme an auf das Mehr haben, weil du eben die Messkunst vernachlässigst. Wol! entweder nun muss uns dieser Saz widerlegt werden, dass nicht durch Gerechtigkeit und Besonnenheit die Glükkseligen glükkselig sind, und durch Schlechtigkeit die Elenden elend, oder wenn er wahr bleibt, muss man sehen was folgt. Nämlich jenes vorige, o Kallikles, folgt Alles, wovon du mich fragtest, ob ich es im Ernst meinte, als ich sagte, dass man, wer nur etwas unrechtes gethan, den anklagen müsse, sich selbst, seinen Sohn, seinen Freund, und dazu die Redekunst gebrauchen. Und was Polos dir schien nur aus Blödigkeit zugegeben zu haben, das war also wahr, dass nämlich das Unrechtthun um wieviel schändlicher, um soviel auch übler wäre als das Unrechtleiden; und dass wer ein rechter Redner werden wolle, nothwendig gerecht und des Rechts kundig sein müsse, was wiederum Gorgias nach Polos Rede nur aus Blödigkeit soll eingeräumt haben. Verhält sich nun dieses so: so lass uns sehn, wie es wol mit dem steht, was du mir vorwirfst, ob es wol recht gesagt ist oder nicht, dass ich nicht im Stande bin, mir selbst noch irgend einem meiner Freunde und Angehörigen zu helfen oder sie aus den grössten Gefahren zu erretten, sondern dass ich in eines jeden Gewalt bin, wie die Ehr-

losen, der nur Lust hat, und wenn er mich auch, was ja das grosse Wort in deiner Rede war, ins Angesicht schlagen wollte oder des Vermögens berauben, oder aus der Stadt vertreiben, oder endlich gar tödten, und sich in solchem Zustande zu befinden doch das schändlichste ist nach deiner Meinung. Meine Meinung dagegen, welche schon oft gesagt worden ist, mag sie aber doch immer noch einmal gesagt werden, ist, ich läugne, Kallikles, dass ungerechter Weise ins Angesicht geschlagen zu werden das schändlichste ist; eben so auch nicht wenn man mir schnitte, sei es den Leib oder den Beutel, sondern eben das Schlagen selbst mich und das meinige ungerechter Weise, und das Schneiden ist sowol schändlicher als übler. Und stehlen dazu und Entführung zur Knechtschaft und gewaltsamer Einbruch, und überhaupt jedes andere Unrecht gegen mich und das meinige, ist für den der es begeht beides übler und schändlicher, als für mich, an dem es begangen wird. Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wol verwahrt, sollte das auch zu derb klingen, mit eisernen und stäh- 509
lernen Gründen, wie es ja noch scheint, welche du oder ein noch muthigerer entweder lösen muss, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich gethan und doch richtig über die Sache zu reden. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, dass ich zwar nicht weiss, wie sich dies verhält, dass aber von denen, die ich angetroffen, wie auch jezt, keiner im Stande gewesen ist, etwas Anderes zu behaupten, ohne dadurch lächerlich zu werden. Daher sage ich wiederum, dass es sich so verhält. Und wenn es sich so verhält, und das grösste unter allen Uebeln die Ungerechtigkeit selbst ist für den der Unrecht thut, und noch ein grösseres wo möglich als dieses grösste die Ungestraftheit des Unrechtthuns ist: welche Hülfe müsste dann ein Mensch sich selbst zu leisten unfähig sein, um dadurch in Wahrheit zum Gespött zu werden? nicht diejenige, welche gerade den grössten Schaden von uns abwendet? Ganz nothwendig doch muss es das schmählichste sein, gerade diese Hülfe sich selbst und seinen Freunden und Angehörigen nicht leisten zu können, nächstdem aber die gegen das zweite Uebel, und drittens die gegen das dritte; und so fort nach der eigenthümlichen Grösse eines jeden Uebels ist es auch schön, gegen jedes Hülfe leisten zu können, und schmählich, es nicht zu können. Verhält es sich anders, oder so, Kallikles?

Kallikles. Nicht anders.

Sokrates. Unter den beiden nun, dem Unrechtthun und Un-

rechtleiden ist das grössere Uebel, sagen wir, das Unrechtthun, das kleinere das Unrechtleiden. Was müsste sich nun Jemand wol verschaffen, um diese beiden Vortheile zu geniessen, den nicht Unrecht zu thun, und den nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nämlich so: Wenn einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht Unrecht leiden? oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden?

Kallikles. Das ist ja wol offenbar, wenn ein Vermögen.

Sokrates. Und wie ist es mit dem Unrechtthun? ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht thun will; so dass er dann auch nicht Unrecht thun wird; oder muss auch hiezu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, weil wenn einer diese nicht lernt und übt, er doch Unrecht thun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles? glaubst du, dass ich und Polos durch eine wahre Nothwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht in unserm vorigen Gespräch dies einzugestehn was wir eingestanden, niemand thäte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechtthuenden thäten Unrecht wider Willen?

510 *Kallikles.* Auch das mag so sein, Sokrates, damit du deine Rede zu Ende bringst.

Sokrates. Auch hiezu also, wie es scheint, muss ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu thun?

Kallikles. Ja doch.

Sokrates. Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, dass man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du eben so denkst wie ich. Ich denke nämlich so. Entweder muss man selbst im Staate herrschen, sei es gesezmässig oder gewaltthätig, oder man muss der bestehenden Gewalt freund sein.

Kallikles. Siehst du, Sokrates, wie bereit ich bin, dich zu loben, wenn du etwas richtiges vorbringst? Dies scheinst du mir sehr richtig gesagt zu haben.

Sokrates. Erwäge dann auch dies, ob es dir gut gesagt scheint. Freund nämlich dünkt mich einem jeden derjenige am meisten zu sein, von dem es schon die Alten und Weisen sagen, der Aehnliche dem Aehnlichen. Meinst du nicht auch?

Kallikles. Auch ich.

Sokrates. Wenn also ein roher und ungebildeter Mann irgendwo eigenmächtig herrscht, wird nicht ein solcher Tyrann, wenn

es irgend in diesem Staate einen weit besseren Mann giebt, als er selbst ist, diesen fürchten, und ihm nicht von ganzer Seele freund sein können?

Kallikles. So ist es.

Sokrates. Eben so wenig aber auch, wenn Einer weit schlechter wäre, dem auch nicht. Denn einen solchen würde der Tyrann verachten, und ihm nicht solche Aufmerksamkeit wie einem Freunde beweisen können.

Kallikles. Auch das ist wahr.

Sokrates. Es bleibt also nur der übrig als der rechte Freund für einen solchen, der ihm gleichgesinnt wäre, dasselbe lobend und tadelnd, und sich dennoch beherrschen lassen und dem Gewalthabenden unterworfen sein wollte. Dieser wird dann viel in solchem Staate vermögen, und niemand wird ihn ungestraft beleidigen. Steht es nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Wollte also in dieser Stadt einer von den jüngeren Leuten überlegen, auf welche Weise könnte ich wol zu grosser Macht gelangen, dass mich niemand beleidigte: so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, dass er sich gleich von Jugend an gewöhnte, dasselbe zu lieben und zu hassen, wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also diesem wird das bewirkt sein in der Stadt, dass er nicht beleidigt werde, und, wie ihr sprecht, viel vermöge?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Aber etwa auch dies, dass er selbst nicht Unrecht thue? oder weit gefehlt, wenn er ja einem unrechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegentheil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehn, dass er im Stande sei, möglichst viel Unrecht zu thun, und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wahr?

Kallikles. Offenbar.

Sokrates. Also das grösste Uebel wird er doch bei sich tra- 511
gen, dass er sich nämlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

Kallikles. Ich weiss nicht, wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das unterste nach oben. Oder weisst du nicht, dass dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden tödten, und ihm alles nehmen wird, was er hat?

Sokrates. Das weiss ich, mein guter Kallikles, wenn ich etwa

nicht taub bin, da ich es ja von dir und Polos nur eben mehr als einmal gehört habe, und auch sonst von fast Allen in der Stadt. Aber höre du mich auch; er wird ihn freilich tödten wenn er will; aber er wird dies thun wie ein Böser an einem Guten und Rechtschaffenen.

Kallikles. Ist das nun nicht eben das empörendste?

Sokrates. Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, dass er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleissigen, die uns immer aus den Gefahren erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rathe mich befleissigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?

Kallikles. Und gewiss, beim Zeus, sehr gut rieth ich dir.

Sokrates. Wie doch, Bester? Hältst du auch die Kunst zu schwimmen für etwas sehr grosses und vortreffliches?

Kallikles. Wahrlich, ich nicht.

Sokrates. Aber doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn sie in solche Umstände gerathen sind, wobei es dieser Kunst bedarf. Dünkt dich nun diese doch geringfügig, so will ich dir eine grössere als sie nennen, die Kunst der Schifffahrt, welche nicht nur das Leben, sondern auch Leib und Vermögen zugleich aus den äussersten Gefahren rettet, eben wie die Redekunst. Und diese hält sich doch sehr zurükkgezogen und sittsam, und macht gar nicht grosse Ansprüche in ihrem ganzen Betragen, als ob sie etwas ausserordentliches leistete. Sondern hat sie dasselbe geleistet, was die gerichtliche Vertheidigung: so will sie doch, wenn sie einem aus Aegina glükklich hieher geholfen hat, glaube ich, zwei Obolen verdient haben, wenn aber aus Aegypten oder dem Pontos, wird sie für diese grosse Wohlthat, nachdem sie einen mit Weib und Kind und Habe erhalten und in den Hafen gebracht hat, aufs höchste zwei Drachmen fordern, und er selbst, der diese Kunst besizt und dies geleistet hat, steigt aus und geht am Ufer auf und ab neben seinem Schiffe gar bescheidenen Ansehns. Er weiss nämlich, so denke ich, zu berechnen, dass ihm unbewusst ist, welchen der Schiffsgesellschaft er wirklich Nuzen gestiftet hat, indem er sie nicht ertrinken liess, und welchen vielleicht Schaden, da er ja weiss, dass er sie um nichts besser ausgesezt hat als sie
512 eingestiegen waren, weder dem Leibe noch der Seele nach. Er berechnet also, dass doch unmöglich, wenn ein mit grossen und unheilbaren Leibesübeln Bestrafter nicht ertrank, ein solcher zwar elend daran ist, dass er den Tod nicht gefunden hat, und diesem

also gar kein Vortheil geschafft ist durch ihn, wer aber mit grossen und unheilbaren Uebeln an der Seele, die soviel mehr als der Leib werth ist, behaftet ist, dem gut sein könne, fort zu leben, und er ihm einen Nuzen verschafft habe, wenn er ihn, gleichviel ob aus der See oder vor Gericht oder wo nur sonst irgend her errettet habe; sondern er weiss, dass es für einen solchen elenden Menschen gar nicht besser ist zu leben, weil er eben schlecht leben muss. Darum ist es auch nicht hergebracht, dass der Schiffer gross thut, ob er uns gleich beim Leben erhält. Und eben so wenig ja der Kriegsbaumeister, du Wunderlicher, der die Befestigungen besorgt, wiewol er bisweilen kein geringerer Helfer ist, als sogar der Heerführer, geschweige denn als der Schiffer, und als sonst irgend einer; denn er rettet ja wol bisweilen ganze Städte. Meinst du nicht, der könnte sich ja wol mit dem Sachwalter gleich stellen? Und freilich, Kallikles, wenn er reden wollte wie ihr, und die Sache herausstreichen, er würde euch ganz verschütten unter seinen Reden und Ermahnungen, dass ihr solltet Kriegsbaumeister werden, und dass alles andere nichts wäre. Zu sagen hätte er genug. Aber du achtest ihn dennoch gering sammt seiner Kunst, ja ordentlich zum Schimpf könntest du ihn den Kriegsbaumeister nennen, und würdest weder seinem Sohn deine Tochter zur Ehe geben, noch die seinige für deinen nehmen wollen. Und doch nach dem, weshalb du dein Geschäft lobst, mit welchem Rechte kannst du ihn und die übrigen, die ich erwähnt, gering achten? Ich weiss du wirst sagen, du wärest ein Besserer, und von Besseren her. Allein wenn das bessere nicht das sein soll, was ich so nenne, sondern eben dies die Tugend ist, nur sich selbst und das seinige zu erhalten, wie einer auch sonst sein möge: so wird deine Verachtung lächerlich, gegen den Kriegsbaumeister und den Arzt und alle die andern Künste, welche der Erhaltung wegen ersonnen sind. Also Bester, sieh zu, ob nicht das edle und gute etwas ganz anderes ist, als das Erhalten und Erhaltenwerden, und ob nicht ein Mann, der es wahrhaft ist, eben dieses, nur zu leben so lange es irgend geht, muss dahin gestellt sein lassen, und keineswegs am Leben hängen, sondern dieses Gott überlassend, und mit den Weibern glaubend, dass doch Keiner seinem Schikksal entgeht, nur auf das nächste sehen, auf welche Weise er während der Zeit, die er nun zu leben hat, am besten leben möge, ob er sich wirklich soll der Regierung ähnlich machen, unter welcher er 513
wohnt, und jezt also auch du dem Volke der Athener sollst ähnlich zu werden suchen so sehr als möglich, wenn du bei ihm

willst beliebt sein, und viel vermögen in der Stadt. Dies siehe zu, ob es dir wirklich nuzt und mir, damit es uns nicht gehe wie man von den Thessalerinnen sagt, welche den Mond herunter holen, und auch wir mit dem liebsten was wir haben uns dieses erwerben, viel zu vermögen im Staate. Glaubst du aber, irgend ein Mensch könne dir eine solche Kunst mittheilen, welche dich viel vermögend machen kann in dieser Stadt, wenn du auch ihrer Verfassung unähnlich bist, gleichviel ob besser oder schlechter: so berathest du dich schlecht, o Kallikles, wie mich dünkt. Denn nicht einmal nur sein Nachahmer musst du sein, sondern schon von Natur ihm ähnlich, wenn du etwas ordentliches erlangen willst in der Freundschaft des Athenischen Volks, und so auch wahrlich in der deines Jünglings. Wer dich also diesem recht ähnlich macht, der macht dich wie du ein Staatsmann zu sein wünschest zu einem solchen Staatsmann und Redner. Denn was nach seinem eignen Sinn gesprochen wird, daran freut sich ein jeder, was aber aus einem fremden, das ist ihm zuwider, wenn du nicht etwa anders meinst, edelster Freund. Haben wir etwas hiegegen zu sagen, Kallikles?

Kallikles. Ich weiss nicht, wie mir gewissermassen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates; es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich.

Sokrates. Jene zwiefache Liebe eben, die du in der Seele hast, o Kallikles, zum Volk und zum Jüngling, steht mir entgegen; aber vielleicht wenn wir öfter und besser dasselbe erwägen wirst du überzeugt werden. Erinnere dich also, dass wir sagten, es gäbe eine zwiefache Vorrichtung um jedes den Leib und die Seele zu behandeln, davon die eine nur um der Lust willen sich damit abgebe, die andere mit Hinsicht auf das beste nicht sich gefällig mache, sondern durchseze. War es das nicht, was wir von einander unterschieden?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Und die eine, die es nur mit der Lust zu thun hat, war unedel und nichts anders ihrem Wesen nach als Schmeichelei. Nicht wahr?

Kallikles. Es sei so, wenn du denn willst.

Sokrates. Die andere aber, wenn wir nach Kräften das besser zu machen suchen, was wir behandeln, sei es nun Leib oder Seele?

Kallikles. So war es.

Sokrates. Sollen wir uns also auf diese Weise an die Stadt und die Bürger wagen, dass wir sie behandeln, um sie soviel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fan-

den, ist es unnüz irgend eine andere Wohlthat zu erweisen, wenn nicht die Gesinnung derer gut und schön ist, welche entweder zu grossem Besiz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über Andere, oder zu sonst irgend einem Vermögen. Sagen wir dass es sich 514
so verhält?

Kallikles. Ja, wenn es dir lieber ist.

Sokrates. Wenn wir nun in die öffentlichen Geschäfte eingetreten einander zuredeten, o Kallikles, uns unter den bürgerlichen Angelegenheiten etwa mit dem Bauwesen zu befassen, mit den Mauern, Schiffswerften, oder den wichtigsten heiligen Gebäuden, müssten wir uns dann nicht zuvor untersuchen und prüfen, zuerst ob wir wol die Sache selbst verstehen oder nicht verstehen, die Baukunst, und von wem wir sie gelernt haben? müssten wir das oder nicht?

Kallikles. Freilich wol.

Sokrates. Und zweitens wol auch dieses, ob wir schon je wenigstens zum häuslichen Gebrauch irgend ein Gebäude aufgeführt haben für einen unserer Freunde oder für uns selbst, und ob dieses gut ist oder schlecht. Und wenn sich aus der Untersuchung ergiebt, dass wir vortreffliche und berühmte Lehrer gehabt haben, und viele schöne Gebäude mit unsern Lehrern gemeinschaftlich aufgeführt, viele auch selbst allein, seitdem wir uns von den Lehrern getrennt: so ziemte es unter solchen Umständen vernünftigen Menschen, sich auch an die öffentlichen Werke zu wagen. Könnten wir aber keinen Lehrer aufzeigen und auch keine Gebäude oder viele zwar aber nichts werthe, dann wäre es doch gewiss unvernünftig, öffentliche Werke zu unternehmen, und einander dazu aufzumuntern. Wollen wir sagen, dies sei richtig gesprochen, oder nicht?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Nicht auch eben so mit allem übrigen, wenn wir uns zureden wollten, auch die öffentlichen Geschäfte der Aerzte zu übernehmen, als tüchtig in diesem Fach, würden wir uns nicht erst prüfen, ich dich und du mich, lass doch sehn, bei Gott, den Sokrates selbst wie es doch steht mit seiner Gesundheit? oder ob wol schon Jemand durch ihn von einer Krankheit ist befreit worden, sei es ein Knecht oder ein Freier; und auf eben die Art würde auch ich dich prüfen, und fänden wir nicht, dass wir jemals Jemanden gesunder gemacht hätten, weder Fremden noch Bürger, weder Mann noch Weib, beim Zeus, Kallikles, wäre es nicht belachenswerth, wenn dann Menschen noch so thöricht sein

könnten, ehe sie nicht erst für sich allein, vieles zwar wie es sich eben traf, vieles aber auch richtig und gut ausgeführt und die Kunst hinlänglich geübt hätten, gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Fasse anzufangen, und sowol sich selbst an die öffentlichen Geschäfte zu wagen, als auch Andere eben solche dazu aufzumuntern? Dünkt es dich nicht unvernünftig, so zu handeln?

Kallikles. Mich wol.

515 *Sokrates.* Nun aber du selbst, bester Mann, erst eben angefangen hast, Staatsgeschäfte zu betreiben, und mich ermahnst und schiltst, dass ich sie nicht betreibe, wollen wir einander nicht prüfen, wolan, hat Kallikles wol schon einen Bürger besser gemacht? ist einer, der zuvor schlecht war, ungerecht etwa, zügellos und unvernünftig, durch den Kallikles gut und rechtlich geworden, Fremder oder Einheimischer, Knecht oder Freier? Sprich, wenn dich Jemand hierauf prüft, Kallikles, was wirst du sagen? wen wirst du behaupten besser gemacht zu haben durch deinen Umgang? Bedenkst du dich zu antworten, wenn du doch ein solches Werk aufzuzeigen hast aus der Zeit, da du für dich lebtest, ehe du dich ins öffentliche Leben wagtest?

Kallikles. Du willst immer Recht behalten, Sokrates.

Sokrates. Keinesweges aus Rechthaberei, frage ich, sondern in Wahrheit um zu erfahren, wie du denn meinst dass der Staat bei uns müsse verwaltet werden; ob du wol auf etwas anderes deine Sorgfalt zu wenden denkst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, dass wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, dass dies der öffentliche Mann bewirken müsse? Haben wir es eingestanden oder nicht? Antworte. Wir haben es eingestanden, will ich für dich antworten. Wenn also dies der rechtliche Mann seiner Stadt muss zu bewirken suchen: so besinne dich und sage mir noch einmal deine Meinung von jenen Männern, die du vorhin anführtest, ob du noch glaubst, dass sie gute Staatsmänner gewesen sind, Perikles und Kimon und Miltiades und Themistokles?

Kallikles. Ich glaube es doch.

Sokrates. Waren sie also gute Staatsmänner: so hat doch offenbar jeder die Bürger zu besseren gemacht aus schlechteren. Haben sie das gethan oder nicht?

Kallikles. Sie haben es gethan.

Sokrates. Also da Perikles anfing vor dem Volke zu reden, waren die Athener schlechter, als da er zum lezten Male redete?

Kallikles. Vielleicht.

Sokrates. Nicht doch vielleicht, Bester, sondern es folgt nothwendig aus dem eingestandenen, wenn anders jener ein guter Staatsmann war.

Kallikles. Und was weiter?

Sokrates. Nur dies sage mir noch, ob man wirklich der Meinung ist, die Athener wären durch den Perikles besser geworden, oder umgekehrt sie wären verderbt worden durch ihn. Denn dazu höre ich wenigstens immer habe Perikles die Athener gemacht, zu einem faulen, feigen, geschwätzigen, geldgierigen Volk, indem er sie zuerst zu Söldlingen erniedriget.

Kallikles. Das hörst du von denen mit den eingeschlagenen Ohren, o Sokrates.

Sokrates. Aber dies doch höre ich nicht nur, sondern wir wissen es beide genau, ich und du, dass Perikles zuerst zwar in gutem Ruf stand, und die Athener keine schimpfliche Klage gegen ihn erkannten, als sie noch schlechter waren, nachdem sie aber durch ihn gut und edel geworden, gegen das Ende seines Lebens 516
haben sie auf Unterschleif gegen ihn erkannt, und hätten ihn beinahe am Leben gestraft, offenbar doch als einen gefährlichen Mann.

Kallikles. Nun? war etwa deshalb Perikles schlecht?

Sokrates. Wenigstens ein solcher Aufseher über Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht gehalten werden, der sie keineswegs so überkommen dass sie schlugen, stiessen und bissen, sie aber so hätte verwildern lassen, dass sie nun dieses alles thun. Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlechter Aufseher über jede Art von Thieren, der sie zahmer bekommt, und sie wilder macht als er sie bekommen hat. Dünkt es dich nicht?

Kallikles. Ja doch, damit ich dir nur den Willen thue.

Sokrates. So thue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Thieren gehört, oder nicht?

Kallikles. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und Menschen regierte Perikles?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Wie also? sollten sie nicht nach dem eben festgesezten gerechter unter ihm geworden sein aus Ungerechteren, wenn er sie doch als ein rechter Staatsmann regierte?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Nun aber sind die Gerechten zahm, wie Homeros sagt. Was sagst du aber? Nicht eben das?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und doch hat er sie wilder gemacht, als er sie vorgefunden hatte, und zwar gegen ihn selbst, was er doch am wenigsten wollte.

Kallikles. Willst du, dass ich dir Recht gebe?

Sokrates. Wenn dich dünkt, dass ich Recht habe?

Kallikles. So sei denn dieses so!

Sokrates. Wenn also wilder, dann auch ungerechter und schlechter?

Kallikles. Es sei.

Sokrates. Also war Perikles kein guter Staatsmann nach dieser Rede.

Kallikles. Nein, behauptest du freilich.

Sokrates. Beim Zeus, auch du, nach dem, was du mir zugegeben hast. Weiter auch wegen des Kimon sage mir doch, haben nicht eben die, deren Bestes er besorgte, ihn aus der Stadt verwiesen, um nur zehn Jahre lang seine Stimme gar nicht zu hören? und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe gethan, und ihn noch obenein gänzlich verbannt? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht der Prytane gewesen, so würde er auch hineingekommen sein. Und doch würde diesen, wären sie so vortrefflich gewesen wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein. Wenigstens einem guten Wagenführer geht es nicht so, dass er Anfangs zwar nicht herunterfällt vom Wagen, wenn er aber seine Pferde erst eine Zeitlang behandelt hat, und dadurch auch selbst ein besserer Wagenführer geworden ist, dann herabfällt. Dergleichen kommt nicht vor, weder beim Wagenführen noch bei irgend einem andern Geschäft. Oder meinst du?

Kallikles. Nein freilich.

Sokrates. So waren also, wie es scheint, unsere vorigen Re-
517 den ganz richtig, dass wir keinen wissen, der ein tüchtiger Staatsmann gewesen wäre in dieser Stadt. Du aber räumtest zwar ein, es gebe keinen unter den jezigen, unter den früheren aber meintest du doch, und hobest eben diese Männer heraus. Von diesen aber hat sich gezeigt, dass sie den jezigen ganz gleich sind. So dass wenn diese Redner waren, sie weder die wahre Redekunst verstanden haben, denn sonst würden sie nicht durchgefallen sein, noch auch die schmeichlerische.

Kallikles. Aber es fehlt doch sehr viel, Sokrates, dass von

den jezigen einer solche Dinge ausrichtete, wie von jenen jeder, wer du willst, ausgerichtet hat.

Sokrates. O wunderlicher Kallikles, ich tadle ja auch diese Männer nicht, sofern sie Diener des Staats gewesen sind, vielmehr scheinen sie mir weit dienstbeflissener gewesen zu sein als die jezigen, und weit geschikkter, dem Staate dasjenige zu verschaffen, wonach ihn gelüstete. Aber seine Gelüste umstimmen und ihnen nicht nachsehn, sondern durch Ueberredung und durch Gewalt ihn zu dem bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, dass ich es gerade heraus sage, waren diese nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Staatsmannes. Allein Schiffe und Mauern und Werfte zu schaffen und vielerlei dergleichen, darin gestehe auch ich dir gern, dass jene weit stärker gewesen sind als diese. Aber lächerlich machen wir uns, ich und du, in unsern Reden. Denn in der ganzen Zeit, seit wir mit einander sprechen, haben wir noch nicht aufgehört, immer auf dasselbe zurükkzukommen, und nicht zu wissen was wir meinen. Ich nämlich denke, du hast oft genug zugestanden und eingesehen, dass es wirklich eine solche zwiefache Beschäftigung giebt um den Leib und um die Seele, deren die eine bloss eine dienstbare ist, dass einer im Stande ist, wenn unsern Leib hungert, Speise herbeizuschaffen, wenn ihn durstet Getränk, wenn er friert Kleider, Dekken, Schuhe, und anderes wozu sonst dem Leibe Lust ankommt. Und wohlbedacht erläutere ich es dir durch dieselben Bilder, damit du es leichter begreifst. Wer nun dies zu verschaffen weiss, als Krämer oder Kaufmann oder Verfertiger dieser Dinge, als Koch, Bäkker, Weber, Schuster, Gerber, kein Wunder, dass der sich selbst dünkt der Versorger des Leibes zu sein, und auch den übrigen, jedem nämlich, der nicht weiss, dass es ausser allen diesen eine Kunst giebt, die Heilkunst nämlich und die Turnkunst, welche in Wahrheit die Versorgerin des Leibes ist, und welcher auch gebührt, über alle jene Künste zu herrschen, und sich ihrer Werke zu bedienen, weil sie nämlich weiss, was das zuträgliche ist und das verderbliche von Speisen und Getränk für die Vollkommenheit des Leibes, die an- 518
dern alle aber es nicht wissen. Daher auch jene nur für knechtisch, dienstbar und unedel gelten in ihren Bemühungen um den Leib, diese aber die Heilkunst und die Turnkunst mit Recht Herrinnen jener andern sind. Dass ich nun meine, dass dasselbe eben so in Beziehung auf die Seele statt finde, dünkst du mich manchmal recht gut zu verstehen, und giebst es zu, als wüsstest

du was ich meine; bald darauf aber kommst du und behauptest, es hätte doch gar tüchtige und treffliche Staatsmänner gegeben unter uns, und als ich frage, welche denn, stellst du mir Menschen auf, die sich zur Staatskunst vollkommen eben so verhalten, als wenn du mir auf die Frage wegen der Turnkunst, was für ausgezeichnete Männer in Besorgung des Leibes wir wol gehabt haben oder noch haben, ganz ernsthaft antworten wolltest, Thearion der Bäkker und Mithaikos, der die Sikelische Kochkunst geschrieben hat, und Sarambos der Schenkwirth, diese wären vortreffliche Pfleger des Leibes gewesen, denn der eine hätte wunderschönes Brot geliefert, der andere Speisen, der dritte Wein. Vielleicht nun wärest du dann unwillig geworden, wenn ich dir gesagt hätte, lieber Mensch, du verstehst nichts von der Leibespflege, denn du nennst mir nur dienstbare Menschen, die für die Begierden arbeiten, und nichts gutes und schönes hievon verstehen, die wenn es sich so trifft die Leiber der Menschen anfüllend und aufschwemmend, wiewol von ihnen gelobt, ihnen das alte Fleisch auch noch verderben. Die Leute aber werden aus Unkunde nicht diese, von denen sie so bewirthet wurden, beschuldigen, dass sie Ursach an ihren Krankheiten wären und an dem Verlust ihrer bisherigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen, welche alsdann gerade um sie sind und ihnen Rath geben, wenn nämlich die ehemalige Ueberfüllung ihnen lange hernach Krankheiten zuzieht, da sie ihnen so ganz ohne alle Rükksicht auf die Gesundheit gewährt wurde, diese werden sie beschuldigen und tadeln und ihnen übles zufügen, wenn sie es vermögen; jene früheren aber, die eigentlich Schuld an dem Uebel sind, werden sie loben. Vollkommen eben so gehst auch du jezt zu Werke, Kallikles, und lobpreisest Menschen, welche Andere auf solche Art bewirthet haben, mit allem, wonach sie nur gelüstete, vollauf, und von denen es nun heisst, sie hätten die Stadt zu ihrer Grösse erhoben; dass sie aber eigentlich nur aufgedunsen ist und innerlich anbrüchig durch das Verfahren jener Alten, das merkt man nicht. Denn ohne auf Besonnenheit und Gerechtigkeit zu denken haben sie nur mit ih-
519 ren Häfen und Schiffswerften und Mauern und Zöllen und derlei Possen die Stadt angefüllt. Wenn nun der rechte Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, werden sie die derzeitigen Rathgeber anklagen, den Themistokles aber, den Perikles und Kimon, die Urheber des Uebels werden sie lobpreisen, und sich dagegen vielleicht an dich halten, wenn du dich nicht hütest, und an meinen Freund Alkibiades, wenn ihr ihnen mit dem neuerworbenen auch

noch das alte verliert, da ihr doch gar nicht die Urheber des Uebels seid, sondern vielleicht nur Mitschuldige. Auch noch etwas ganz unvernünftiges sehe ich jezt vorfallen, und höre auch gleiches von den Alten. Wenn nämlich die Stadt einen von den öffentlichen Männern angreift als unrechtthuend, dann höre ich sie murren und jammern, als müssten sie schrekkliches erdulden; nachdem sie nämlich dem Staate so viele Wohlthaten erzeigt, würden sie nun von ihm ungerechter Weise unglükklich gemacht, nach ihrer Rede. Das ist aber alles falsch. Denn auch gar keinem Vorsteher eines Staates kann von eben diesem Staate, dem er vorsteht, irgend etwas übles ungerechter Weise widerfahren! Nämlich es ist wol ganz dasselbe mit denen, welche sich für Staatsmänner, wie mit denen, welche sich für Sophisten ausgeben. Denn auch die Sophisten, wie weise sie übrigens sind, begehen hierin ungereimtes. Ohnerachtet sie nämlich behaupten, Lehrer der Tugend zu sein, beklagen sie sich doch oft über ihre Schüler, dass diese ihnen Unrecht thäten, indem sie ihnen Lohn vorenthielten, und sich sonst nicht dankbar gegen sie bewiesen, da sie doch gutes von ihnen empfangen haben. Und was kann wol unvernünftiger sein als diese Rede, dass Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen die Ungerechtigkeit von ihren Lehrern ausgenommen und die Gerechtigkeit eingepflanzt worden, Unrecht thun sollten, vermöge dessen was sie gar nicht mehr haben? Dünkt dich das nicht ungereimt, Freund? Ordentlich eine Rede zu halten hast du mich gezwungen, Kallikles, weil du nicht antworten wolltest.

Kallikles. Kannst du denn gar nicht reden, wenn dir nicht Jemand antwortet?

Sokrates. Es scheint ja doch. Jezt wenigstens habe ich ja meine Reden ziemlich lang gestrekt, da du mir nicht antworten willst. Aber du Guter, sprich, so lieb du mich hast, dünkt es dich nicht unvernünftig, wenn einer behauptet, er habe einen Andern gut gemacht, und doch eben diesem vorwirft, dass er, obgleich durch ihn gut geworden und jezt wirklich gut, dennoch auch schlecht ist?

Kallikles. Das dünkt mich wol so.

Sokrates. Und hörst du nicht dieses eben diejenigen sagen, welche sich rühmen, die Menschen zur Tugend zu bilden?

Kallikles. Freilich wol. Aber was willst du auch nur sagen von Menschen, die gar nichts werth sind? 520

Sokrates. Und was willst du nur von jenen sagen, welche behaupten, sie ständen dem Staate vor, und sorgten dafür, dass

er so gut als möglich werde, und dann doch, wenn es sich trifft, ihn wieder anklagen als Wunder wie schlecht? Meinst du, dass diese irgend besser sind als jene? Ganz dasselbe, o Bester, ist ein Sophist wie ein Redner, oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt, wie ich auch zum Polos sagte; du aber meinst aus Unkunde, die eine, die Redekunst sei etwas gar schönes, und die andere dagegen verachtest du. Nach der Wahrheit aber ist die Sophistik noch um soviel schöner als die Redekunst, wie die Gesezgebung schöner ist als die Rechtspflege, und die Turnkunst schöner als die Heilkunst. Und gerade den Volksmännern und den Sophisten, glaubte ich, stehe es nicht zu, sich über das zu beklagen, was sie selbst unterrichten und bilden, als handle es schlecht gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, dass sie denen nichts nuz gewesen sind, denen sie sich doch rühmen nüzlich zu sein. Ist es nicht so?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Und gerade ihnen, wie sich zeigt, gebührte es, die Dienste, welche sie leisten können, ohne Lohn zu erweisen, wenn ich anders vorhin Recht hatte. Denn wer in einer andern Sache weiter gefördert ist von Jemand, etwa wer schnellfüssiger geworden ist durch den Turnmeister, der kann vielleicht mit dem Dank durchgehn, wenn der Turnmeister ihn freigestellt, und nicht, über den Lohn mit ihm eins geworden, sobald er ihm die Schnelligkeit mitgetheilt, auch sein Geld an sich genommen hat. Denn die Langsamkeit ist nicht das, glaube ich, wodurch die Menschen unrecht thun, sondern die Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Also wenn ihnen Jemand eben dies abnimmt, die Ungerechtigkeit: so darf er ja gar nicht bange sein, dass ihm Unrecht gethan werde; sondern der allein kann es wagen seine Dienstleistung unbedingt hinzugeben, wer nur wirklich Andere gut machen könnte. Nicht so?

Kallikles. Ich gebe es zu.

Sokrates. Darum ist auch, wie es scheint, in andern Dingen seinen Rath für Geld ertheilen, in Sachen der Baukunst etwa und andern Künsten, gar nichts schändliches.

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. In dieser Angelegenheit aber, auf welche Weise wol Jemand möglichst gut werden könnte, und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten, darin wird es für schändlich an-

gesehen, wenn Jemand seinen Rath versagen wollte, wofern man ihm nicht Geld dafür gäbe. Nicht wahr?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und offenbar ist doch dies die Ursach, weil unter allen Dienstleistungen diese allein dem Empfangenden das Verlangen erregt, wieder hülfreich zu sein. So dass dies ein ganz gutes Kennzeichen ist, wer diesen Dienst gut erwiesen hat, dem wird auch wieder gedient werden, wer aber nicht, dem nicht. Verhält sich dies wirklich so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Zu welcher von beiden Arten den Staat zu behandeln ermahnst du mich also, das bestimme mir. Zu der, welche es durchsezen will, dass die Athener besser werden, wie es der Arzt macht; oder wie einer, der ihnen dienstbar sein muss, und 521
nur wie es ihnen wohlgefällt, mit ihnen umgeht? Sage es mir aufrichtig, Kallikles! denn es gebührt dir, wie du dich freimüthig gezeigt hast gegen mich von Anfang an, auch nun dabei zu beharren, dass du mir sagst, was du meinst. Rede also auch jezt rein und dreist heraus.

Kallikles. So sage ich denn, du sollst ihnen dienstbar sein.

Sokrates. Ein Schmeichler also zu werden, du edelster Mann, forderst du mich auf.

Kallikles. Wenn du lieber ein Mysier heissen willst, Sokrates. Denn wenn du dies einmal nicht thun willst —

Sokrates. Sage nur nicht, was du schon so oft gesagt hast, dass mich alsdann tödten wird wer Lust hat, damit ich nicht auch wieder sage, ja aber wie ein Schlechter einem Guten wird er mir das thun; auch nicht etwa, dass er mir nehmen wird was ich habe, damit ich nicht wieder sage, ja aber wenn er es genommen, wird er es nicht zu gebrauchen wissen, sondern wie er es ungerecht genommen hat, so wird er es auch ungerecht gebrauchen, und wenn ungerecht auch schlecht, und wenn schlecht auch zu seinem Schaden.

Kallikles. Wie scheinst du mir doch, Sokrates, zu glauben, dir könne nichts dergleichen begegnen, als ob du weit aus dem Wege wohntest, und nicht etwa könntest von dem ersten besten elenden und ganz schlechten Menschen vor Gericht gezogen werden.

Sokrates. Dann wäre ich wol ganz unvernünftig, Kallikles, wenn ich nicht glaubte, dass in dieser Stadt jedem jedes begegnen kann, wie es sich trifft. Aber das weiss ich auch, wenn ich vor Gericht erscheinen muss, und in solche Gefahr komme wie

du sagst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich vorgeladen hat; denn kein Guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern, wenn ich sterben müsste. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

Kallikles. O ja.

Sokrates. Ich glaube, dass ich, selb einigen andern wenigern Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren Staatskunst befleissige, und die Staatssachen betreibe ganz allein heut zu Tage. Da ich nun nicht ihnen zum Wohlgefallen rede, was ich jedesmal rede, sondern für das beste, gar nicht für das angenehmste, und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen die du mir anmuthest: so werde ich nichts vorzubringen wissen vor Gericht, und es wird mich dasselbe treffen, was ich zum Polos sagte, ich werde nämlich gerichtet werden wie unter Kindern ein Arzt, den der Koch verklagte. Denn bedenke nur, wie sich ein solcher Mensch auf solchen Dingen ertappt vertheidigen wollte, wenn ihn einer anklagte und spräche: Ihr Kinder, gar viel übles hat dieser Mann euch zugefügt, und auch die jüngsten unter euch verderbt er, und ängstiget euch, dass ihr euch nicht zu helfen wisst, mit Schneiden und Brennen und Abmagern und
522 Schwizen und mit den bittersten Getränken und lässt euch hungern und dursten; gar nicht wie ich euch immer mit so viel und vielerlei Süssigkeiten bewirthete. Was glaubst du wird ein Arzt, wenn er in solcher Noth drin stekkt, wol sagen können? Oder wenn er etwa die Wahrheit sagte, Ihr Kinder, das alles that ich zu eurer Gesundheit, was meinst du wol würden solche Richter für ein Geschrei erheben? nicht ein grosses?

Kallikles. Fast sollte man es denken.

Sokrates. Glaubst du also nicht, dass er in der grössten Verlegenheit sein wird, was er wol sagen soll?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Eben so, weiss ich recht gut, würde es mir auch ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitet, werde ich ihnen anführen können was sie doch allein als Verdienst und Wohlthat ansehn, ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, dass sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich schmähe die Alten durch bittere Reden über ihr besonderes Leben und über ihr öffentliches: so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nämlich, Mit Recht sage und thue ich das Alles als nämlich euer bestes, ihr

Richter, noch sonst irgend etwas anderes, so dass ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

Kallikles. Glaubst du nun wol, dass es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate, und unvermögend ist, sich selbst zu helfen?

Sokrates. Wenn es ihm nur daran nicht fehlt, was du oftmals zugegeben hast, wenn er sich nur dazu verholfen hat, nichts unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu thun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hülfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun Jemand überführen könnte, dass ich hiezu unvermögend wäre, mir selbst und Andern zu verhelfen, dann würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor Vielen oder vor Wenigen überwiesen werden oder unter Zweien; und wenn ich um dieses Unvermögens willen sterben müsste, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben müsste: so würdest du sehn, das weiss ich gewiss, wie sehr leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wol niemand, wer nicht ganz und gar unverständig ist und unmännlich; das Unrechtthun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt kommen, ist unter allen Uebeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinander sezen, dass sich dies wirklich so verhält.

Kallikles. Wol, da du das andere beendiget hast: so füge auch noch dieses hinzu.

Sokrates. So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Mährchen halten wirst, wie ich glaube, ich aber für Wahrheit. Denn als volle Wahrheit sage ich 523
dir, was ich sagen werde.

Wie also Homeros erzählt, theilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft, nachdem sie sie von ihrem Vater überkommen hatten. Nun war folgendes Gesez wegen der Menschen unter dem Kronos schon immer, besteht auch noch jezt bei den Göttern, dass welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode in die Inseln der Seligen, und lebt dort sonder Uebel in vollkommner Glükseligkeit; wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängniss, welches sie Tartaros nennen. Hierüber nun waren unter dem Kronos, und auch noch später da schon Zeus die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und sassen zu Gericht an dem Tage, da Jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurtheilt,

Weshalb denn Pluton und die Vorsteher aus den Inseln der Seligen zum Zeus gingen, und ihm sagten, wie beiderseits bei ihnen unwürdige Menschen ankämen. Da sprach Zeus, Diesem will ich ein Ende machen. Denn jezt freilich wird schlecht geurtheilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung gezogenen verhüllt gerichtet werden; denn sie werden lebend gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber, und Verwandtschaften und Reichthümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, so stellen sich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugniss zu geben, dass sie gerecht gelebt haben. Theils nun werden die Richter von diesen übertäubt, theils richten auch sie selbst verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe verstekkt ist. Dieses Alles nun steht ihnen im Wege, ihre eignen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerst also, sprach er, muss dieses aufhören, dass sie den Tod vorher wissen; denn jezt wissen sie ihn vorher. Auch ist dies schon dem Prometheus angesagt, dass er es ändern soll. Ferner sollen sie gerichtet werden entblösst von diesem allen. Wenn sie todt sind nämlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblösst sein, ein Todter, um mit der blossen Seele die blosse Seele eines jeden anzuschauen, plözlich wenn jeder gestorben ist, entblösst von allen Verwandtschaften, und nachdem sie allen jenen Schmukk auf der Erde zurükkgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Dies Alles habe ich schon früher eingesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos und Rhadamanthys,
524 und einen aus Europa, den Aiakos. Diese also sobald sie nur werden gestorben sein sollen Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehn, der eine nach der Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros. Und zwar die aus Asia soll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aiakos. Dem Minos aber will ich den Vorsiz übertragen, um die lezte Entscheidung zu thun, wenn jenen beiden etwas allzubedenklich ist, damit das Urtheil, welchen Weg die Menschen zu wandeln haben, vollkommen gerecht sei. Dies, o Kalliklès, halte ich, wie ich es gehört habe, zuversichtlich für wahr, und erachte, dass daraus folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung von einander, der Seele und des Leibes. Nachdem sie nun von einander getrennt sind, hat nichts desto weniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch hatte, als noch der Mensch lebte. Sowol der Leib hat seine eigenthümliche Natur, und alles was er sich angeübt hat, und was ihm zu-

gestossen ist ganz deutlich. Wie wenn Jemand von Natur, oder durch seine Lebensweise, oder durch beides, einen grossen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch gross, wenn er todt ist; war er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles andere eben so; und mochte einer gern langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum wenn einer ein Züchtling war, und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug, oder von Hieben und andern Wunden, so wird man auch an dem Leichnam des Todten dieses selbige finden können. Und hatte einer irgend zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, so zeigt sich dies auch bei dem Todten; mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich alles oder doch grösstentheils auch nach dem Tode noch einige Zeit. Dasselbe nun dünkt mich auch mit der Seele sich zu begeben, o Kallikles. Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowol was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin, und beschaut eines jeden Seele, ohne zu wissen wessen sie ist, sondern oft wenn er den grossen König vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, 525
und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und nichts gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern vor aller Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und Unmässigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Missverhältniss und Hässlichkeit. Hat er nun eine solche erblikkt: so schikkt er sie ehrlos gerade ins Gefängniss, wo sie was ihr zukommt erdulden wird. Dies aber kommt jedem in Strafe verfallenen zu, der von einem Andern auf die rechte Art bestraft wird, dass er entweder selbst besser wird und Vortheil davon hat, oder dass er den Uebrigen zum Beispiel gereicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht, dass sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein hier sowol als in der Unterwelt; denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit

entledigt zu werden. Welche aber das äusserste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und sie selbst haben davon keinen Nuzen mehr, da sie unheilbar sind, Andern aber ist es nüzlich, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehungen willen die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängniss, allen Frevlern wie sie ankommen zur Schau und zur Warnung. Von diesen behaupte ich wird auch Archelaos einer sein, wenn Polos die Wahrheit sagt, und wer sonst noch ein solcher Gewalthaber ist. Wie ich denn auch glaube, dass meistens diese Beispiele von den Tyrannen genommen werden, und den Königen und Fürsten, und denen, welche die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet haben. Denn eben diese begehen vermöge ihrer Macht die grössten und unheiligsten Verbrechen. Das bezeugt auch Homeros, denn Könige und Fürsten hat er in seinen Gedichten angeführt, als mit immerwährenden Strafen in der Unterwelt belegt, den Tantalos und Sisyphos und Tityos. Vom Thersites aber und andern geringen Leuten, die auch böse waren, hat niemand gedichtet, dass er mit schweren Strafen behaftet wäre, als ein Unheilbarer. Denn er hatte nicht Macht genug, um ein solcher zu werden; deshalb war er auch glükklicher als die, welche Macht dazu hatten. Sondern unter den Mächtigen, o Kallikles, finden sich die Menschen,
526 welche ausgezeichnet böse werden. Nichts hindert freilich, dass nicht auch unter diesen rechtschaffene Männer sich finden, und gar sehr muss man sich ja freuen über die, welche es werden. Denn schwer ist es, o Kallikles, und vieles Lobes werth, bei grosser Gewalt zum Unrechtthun dennoch gerecht zu leben; und es giebt nur wenige solche. Gegeben aber hat es doch, hier sowol als anderwärts, und wird auch denke ich noch künftig geben, treffliche Männer in dieser Tugend, alles gerecht zu verwalten, was ihnen Jemand anvertraut. Einer aber ist sogar vorzüglich berühmt, auch unter den andern Hellenen, Aristeides, der Sohn des Lysimachos. Die meisten aber unter den Mächtigen, o Bester, werden böse. Was ich also sagte, wenn jener Rhadamanthys einen solchen vor sich hat, so weiss er weiter gar nichts von ihm, nicht wer, noch aus welchem Geschlecht er ist, sondern nur dass er ein Böser ist; und so wie er dies ersehen hat, schikkt er ihn nach dem Tartaros, bezeichnet je nachdem er ihn dünkt heilbar zu sein oder unheilbar, worauf dann jener bei seiner Ankunft das gebührende leiden muss. Erblikkt er aber bisweilen eine andere Seele, die heilig und in

der Wahrheit gelebt hat, eines eingezogenen Mannes, oder sonst eines, vornehmlich aber meine ich, o Kallikles, eines weisheitliebenden, der das seinige gethan und nicht vielerlei äusserlich betrieben hat: so freut er sich, und sendet sie in die Inseln der Seligen. Eben so auch Aiakos. Und diese beiden richten einen Stab in der Hand. Nur Minos die Aufsicht führend sizt allein ein goldenes Zepter haltend, wie Odysseus beim Homeros sich rühmt, er habe ihn gesehn, mit goldenem Zepter geschmükkt die Gestorbenen richtend. Ich meines Theils, Kallikles, habe mich durch diese Reden überzeugen lassen, und trachte wie ich mich mit möglichst gesunder Seele dem Richter darstellen will. Was also andern Menschen für Ehre gilt, lasse ich gern fahren, und will der Wahrheit nachjagend versuchen wirklich so sehr ich nur kann als der Beste sowol zu leben als auch, wenn ich dann sterben soll, zu sterben; ermuntere aber auch die übrigen Menschen alle, so weit ich kann. Daher ich dann meinerseits auch dich ermuntere zu dieser Lebensweise und diesem Wettstreit, welcher vor allem was man hier so nennt, den Vorzug hat, und es dir zum Schimpf vorrükke, dass du nicht vermögend sein wirst, dir selbst zu helfen, wenn jenes Gericht und jenes Urtheil dir bevorsteht, wovon ich jezt eben gesprochen; sondern dass wenn du vor deinen Richter, den Sohn der Aigina, kommst, und er dich vornimmt, du dort eben so mit 527
offnem Munde stehn und schwindeln wirst, wie ich hier, und dort einer vielleicht dich sogar schmählich ins Angesicht schlagen könnte, und auf alle Weise beschimpfen. Vielleicht nun dünkt dich dies ein Mährchen zu sein, wie ein Mütterchen eins erzählen würde, und du achtest es nichts werth. Und es wäre auch eben nichts besonderes, dies zu verachten, wenn wir nur irgendwie suchend etwas besseres und wahreres finden könnten. Nun aber siehst du ja, dass ihr drei, die weisesten unter den Hellenen heut zu Tage, nicht erweisen konntet, dass man auf eine andere Weise leben müsse, als auf diese, die sich auch dort noch als zuträglich bewährt; sondern unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, dass man das Unrechtthun mehr scheuen müsse, als das Unrechtleiden, und dass ein Mann vor allem andern darnach streben müsse, nicht dass er scheine gut zu sein, sondern dass er es sei in seinem besonderen Leben sowol als in dem öffentlichen. Wenn aber Jemand schlecht wird in irgend einer Hinsicht, dass er dann muss gezüchtiget werden, und dass dies das zweite Gut ist, nächst dem gerecht sein, es werden, und durch Bestrafung dem Recht Genüge leisten. Und dass man alle Schmei-

chelei, sowol gegen sich selbst als gegen Andere, seien es nun Viele oder Wenige, fliehen, und nur auf diese Art auch der Redekunst sich bedienen müsse, immer für das Recht, und so auch jedes andern Vermögens. Gieb du also mir Gehör, und folge mir dahin, wo angelangt du gewiss glükkselig sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheisst, und lass dann immer einen dich verachten als unverständig, und dich beschimpfen wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag lass dir getrost zufügen, denn nichts arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der That edel und trefflich bist und Tugend übend. Hernach erst, nachdem wir uns so gemeinschaftlich geübt, wollen wir, wenn es uns nöthig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rath ertheilen, wann wir erst besser dazu geschikkt sind als jezt. Denn schmählich ist es uns, so beschaffen, wie jezt offenbar geworden ist dass wir sind, noch gross zu prahlen, als wären wir etwas, da wir doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache, und zwar über die wichtigste; so ganz und gar sind wir noch untauglich. Zum Führer also lass uns diese Rede gebrauchen, welche uns jezt klar geworden ist, welche uns anzeigt, dass dies die beste Lebensweise sei, in Uebung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend leben und sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch Andere dazu aufrufen, nicht jener, welcher du vertraust und mich dazu aufrufst, denn sie ist nichts werth, o Kallikles.

THEAITETOS.

EINLEITUNG.

Wer nur auf die Schwierigkeiten sieht, welche diesem Gespräch, für sich betrachtet und wie es gewöhnlich genommen wird, anhängen, und auf die Sophistereien, deren man es, uneingeweiht in den Zusammenhang, beschuldiget, der mag vielleicht eine ausführlichere Einleitung in das Verständniss desselben wünschen, als hier anzutreffen ist. Allein vieles wird schon durch den Ort deutlich, den wir dem Theaitetos anweisen, und durch die unmittelbare Zurükkführung auf das beim Gorgias gesagte. Denn wer sich nur ins Gedächtniss ruft, was dort als der beiden gemeinschaftliche Endzwekk aufgestellt worden, und wie der Gorgias denselben mehr auf der praktischen, der Theaitetos mehr auf der theoretischen Seite zu verfolgen bestimmt ist, dem muss die Verwirrung sich schon sehr auflösen, und er muss eine Ahndung bekommen von dem wirklichen Gehalte des Gespräches, in welchem sonst auf den ersten Anblikk jedes das andere aufzuheben, und ohnerachtet von der Erkenntniss die Rede ist, nichts übrig zu bleiben scheint, als Unwissenheit: so dass sich ihm zugleich das verschlossene Werk öffnen und die Richtigkeit jenes Zusammenhanges und jener ganzen Ansicht bestätigen muss. Ihr zu Folge nämlich muss der Hauptzwekk des Theaitetos sein zu zeigen, dass keine Wissenschaft kann gefunden werden, wenn man nicht das wahre und das Sein von dem wahrgenommenen und dem wahrnehmbaren oder erscheinenden gänzlich trennen will. Nur dass hier, weil überall die Wissenschaften noch nicht so streng gesondert und einzeln bestimmt waren als die Künste, vielmehr an dieses Geschäft nur Platon selbst die erste Hand legte, nicht wie beim Gorgias von dem ganzen System wie dort der Künste so hier der Wissenschaften die Rede ist, sondern von dem gemeinschaftlichen Elemente derselben, der Erkenntniss im strengsten Sinne. Aber nicht nur dieses, sondern es lag

auch wie in der Gesinnung so in der Absicht des Platon, bemerklich zu machen, dass beide Ausführungen ihrer Natur nach Gegenstükke zu einander sind, dass das Suchen des guten in der Lust, und das Suchen der reinen Erkenntniss in der sinnlichen Wahrnehmung in einer und derselben Denkart gegründet sind, nämlich in der, welche der Gorgias ausführlicher darstellt. Daher auch zeitig gezeigt wird, und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hieher kommt, welchen Einfluss die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des guten und schönen und auf ihre Behandlung haben muss, dass für den Anhänger derselben auch die Erkenntniss selbst sich nur auf die Lust zurükkbeziehen kann, und dass, so wie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem inneren Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrükken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Bewusstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe.

Dieses Hinweisen jedoch auf den Zusammenhang des theoretischen und praktischen, und so auch des Theaitetos und Gorgias findet sich zerstreut fast in allen Theilen des Gesprächs. Jene Darstellung hingegen, dass die Erkenntniss nicht dürfe in dem sinnlichen Gebiet gesucht werden, dass wie die Lust nur im Uebergange von einem entgegengesezten zum andern entstehe, so auch die Wahrnehmung ein nicht festzuhaltendes sei, und wer das Wissen auf sie beschränken wolle, auch nicht einmal zu einem Gegenstande gelange, bildet in ihrer Fortschreitung den Gliederbau des Ganzen. Daher das Gespräch damit anfängt, zu zeigen, dass die Protagoreische Abläugnung eines gemeinschaftlichen Richtmaasses der Erkenntniss, und der Herakleitische Saz von dem Flusse aller Dinge, und dem anstatt alles Seins allein übrig bleibenden Werden, wie auch der hier zuerst und zunächst geprüfte, welcher die Wahrnehmung und sie allein als Erkenntniss aufstellt, jeder auf den andern zurükkführen, und alle Ein System bilden. Sokrates zeigt dieses, indem er den Säzen selbst aufhilft, und sie gegenseitig durch einander besser unterstüzt, als ihre Urheber selbst gethan hatten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden. Erst nachdem auf diese Art der Platonische Sokrates die Protagoreische Lehre gegen seine eignen vorläufigen Einwürfe so gut es ging befestiget, und sie anders und verbundener dargestellt, fährt das Gespräch

damit fort, jene Säze ernsthaft anzugreifen und zu zeigen, dass das ganze System, wiefern es doch Erkenntniss sein und gelehrt werden will, in sich selbst zusammenstürze und sein Ziel niemals erreichen könne. So wird zuerst der Saz des Protagoras von zwei Seiten angegriffen, welche das Gespräch selbst um allen Missverstand zu verhüten für siegreich erklärt. Zuerst von Seiten des Widerspruches, der darin liegt, die Meinung zum Richter der Erkenntniss zu machen. Denn so lange nun andere Menschen noch eine Erkenntniss über die Meinung sezen, vernichtet jener Saz sich selbst, indem das Zählen derer, denen etwas wahr erscheint, nun das Maass der Gewissheit wird, und die herrschende Meinung selbst sich auflehnt gegen jenen Werth der Meinung. Dann wird gezeigt, wenn auch für den jedesmaligen Zustand gelten solle, dass was jedem scheint ihm auch sei, es doch nicht gelten könne für das nüzliche, und für Alles was in die Zukunft gehöre. Sollte etwa Jemand in dieser Schlussart einen Widerspruch finden gegen die Weise, wie sonst schon Platon die Zukunft behandelt hat, indem er zeigte, die Erkenntniss des künftigen sei keine besondere, sondern wer sich in jeder Sache auf das gegenwärtige verstehe, der allein müsse auch die Zukunft beurtheilen können, der würde sich doch im Irrthum befinden. Denn zuerst stellt sich Platon hier in den Gesichtspunkt derer, denen die Zukunft ein besonderes ist, und dann kann doch die ganze Schlussfolge, auf welche Platon hindeuten will, nur gezogen werden, wenn man jenes ältere auch hinzunimmt. Weil nämlich nothwendig nur was der Arzt meint über das künftige Fieber, das wahre ist: so ist auch jenem zufolge nur was der Arzt meint über den gegenwärtigen Gesundheitszustand, das wahre, und also die Erkenntniss desselben unterschieden von der blossen Wahrnehmung. Eine Folgerung, die Platon selbst wol etwas bestimmter würde gezogen haben, wäre er nicht fortgerissen worden vom Gedränge der sich häufenden Untersuchungen und Andeutungen, welche doch alle für dieses Gespräch bestimmt waren, wie er denn überhaupt hier viele Folgerungen dem Leser selbst überlässt.

Auf ähnliche Art wird hiernächst auch der Herakleitische Saz, der schon immer in der Darstellung des Protagoreischen mit enthalten war, für sich besonders so angegriffen, dass gezeigt wird, in seiner Schärfe genommen könne ihm zufolge weder zum Subject ein Prädicat, noch zum Prädicat ein Subject gefunden und gefügt werden, weil eben während des Findens und Fügens keines mehr dasselbige ist, und auf diese Art, was irgend einer Erkenntniss oder Aussage nur ähnlich ist, zerstört wird. Auch von hier aus führt

eine unmittelbare, wiewol verschwiegene Folgerung ganz nahe an das Platonische Ziel, die nämlich, dass zu diesem Nichtfesthaltenkönnen auch das Subject ein Nichtfestzuhaltendes ist, in welchem Sinne für die unmittelbaren Veränderungen des Körpers auch Platon das blosse und untrügliche Wahrnehmen schon zugegeben hatte. Nach diesem wird endlich auch noch der dem Theaitetos unmittelbar zugeschriebene Ausdrukk des nämlichen Gedankens besonders widerlegt, und hiebei am meisten auf dasjenige hingedeutet, wodurch und worin die wahre Erkenntniss allein zu finden ist; indem nämlich Sokrates zeigt, wie das Wahrnehmen selbst gehörig betrachtet auf eine dem Wesen und der Entstehung nach gänzlich davon verschiedene Thätigkeit hindeute, und wie, wenn man nur davon anfange, den Gedanken des Seins festzuhalten, alsdann sich zeige, dass das Wahrnehmen nicht einmal zum Sein gelange, und die Wahrheit also nothwendig ausserhalb desselben müsse gesucht werden.

Hiedurch nun ist das Gespräch in Beziehung auf die bisher geprüften Säze so weit fortgeführt, als bei seiner indirekten Beschaffenheit nur möglich war, und nimmt nun eine andere Wendung, um das zulezt gefundene näher zu betrachten. So jedoch, dass auch hier, was eben nothwendig zur indirekten Darstellung gehört, von den Ideen abstrahirt, und auch das Sein und die aufgefundene unmittelbare Thätigkeit der Seele auf das sinnliche Gebiet und auf das einzelne und besondere zurükkgespielt wird; denn nur in diesem Sinne ist im folgenden überall von der Vorstellung die Rede. Es wird nämlich der neue Saz aufgestellt in Beziehung auf die Frage nach der Erkenntniss, dass sie richtige Vorstellung sei, und zugesehen, ob sie wol auf diesem näher bestimmten Gebiete liegen könne. Diese Untersuchung erzeugt zuerst einen mühsamen Versuch, das Gebiet der falschen Vorstellung, und mit und aus diesem zugleich das des Wissens zu bestimmen; ein Versuch, den Sokrates doch am Ende für unbefriedigend erklärt, weil doch die falsche Vorstellung zulezt auf einem unbegreiflichen Verkennen der Erkenntniss beruhe, woraus er schliesst, diese müsse vor jener gefunden werden. Auch hieraus erwächst eine sehr entscheidende, nur ebenfalls nicht ausdrükklich gezogene Folgerung, dass die reine Erkenntniss gar nicht auf demselben Gebiet liegen könne mit dem Irrthum, und es in Beziehung auf sie kein Wahr und Falsch gebe, sondern nur ein Haben oder Nichthaben. Nach diesem Versuch nun wird jener Saz selbst sehr kurz abgefertigt durch den aufgestellten allgemein anerkannten, und mittelst des gewählten Beispiels

wieder auf das praktische und den Gorgias zurükkweisenden Unterschied zwischen der auch mittelbar zu erlangenden richtigen Vorstellung, und der allemal und in allen Dingen nur unmittelbaren Erkenntniss.

Dies bahnt ferner den Weg zu dem lezten Versuch, welcher hier angestellt wird, um die Erkenntniss zu begreifen, nämlich von der Annahme aus, sie sei die mit der Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Auch hier besezt abermals bei weitem den meisten Raum eine genau betrachtet nur beiläufige Untersuchung über ein angenommenes durchaus aber nicht haltbares entgegengesezte Verhalten des einfachen und des zusammengesezten zu der Erkenntniss in dem aufgestellten Sinne, und sodann wird wiederum der Saz selbst nach den beiden Bedeutungen der Erklärung, welche Platon vorzüglich unterscheidet, sehr leicht abgefertigt, indem sogar die Widerlegung der lezten auch für die erste gilt.

Wunderbar kunstvoll ist, wenn man diese einzelnen Hauptglieder gegen einander hält, die gleichförmig durchgeführte Bauart des Ganzen und der einzelnen Theile. Wie verengt erscheint, um gleich bei dem lezten anzufangen, am Ende, verglichen mit dem Anfange, das Gebiet, in welchem die Erkenntniss noch gesucht, wenn gleich auch nicht gefunden wird; und wie nahe ist zulezt, was abgesehen von den Ideen bloss vom sinnlichen Eindrukk ausgeht, bis zu einer täuschenden Aehnlichkeit mit der Erkenntniss gebracht, bis zu welcher es doch niemals sich erheben kann. Es darf gesagt werden, dass diese drei Uebergänge von der blossen Wahrnehmung, wie sie hier dargestellt wird, zur richtigen Vorstellung überhaupt, und von dieser zu derjenigen, welche ausführlich und deutlich genug ist, um eine Erklärung zu gestatten, uns eine Stufenfolge bilden von der schlichtesten und so zu sagen rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewusstseins, so dass es überall mit seinen Ansprüchen auf Erkenntniss abgewiesen, und zulezt eine Frage aufgestellt wird, welche offenbar auf die Nothwendigkeit eines entgegengesezten Princips hindeutet, überall aber auch das Gebiet, wo jenes niedere Bewusstsein wahr ist, ihm angewiesen und das richtige zugestanden und bestimmt wird, was selbst die Formeln enthalten, in denen jene unstatthaften Ansprüche ausgedrükkt werden. Denn man darf keineswegs glauben, was in den verschiedenen Theilen des Gespräches gewonnen wird, durch Ausführung von Einwürfen, welche Sokrates hernach selbst wieder fallen, oder gar durch den Theaitetos widerlegen lässt, oder durch Untersuchungen, die in Beziehung auf den unmittelbar vor-

liegenden Gegenstand nur beiläufig sind, und abgebrochen werden, dass dieses auch alles gänzlich fallen solle und nichts sein. Vielmehr ist dies Alles gar wol zu verwahren und zu gebrauchen, worauf aber besser für jedes einzelne an seiner Stelle in den Anmerkungen kann hingedeutet werden. Gerade so nun ist jeder von den einzelnen Theilen auch gebaut. Der Protagoreische Saz zum Beispiel wird bei jedem neuen Ansaz des Gespräches feiner ausgearbeitet, und zulezt stellt sich ihm die Frage entgegen von den Meinungen über das zukünftige in der Gegenwart. Eben so wird theils die Vorstellung selbst immer merklicher von der Wahrnehmung abgelöset, zumal in Beziehung auf die Zahlenlehre, wobei nur ja jeder Leser an den Platonischen Saz denken muss, dessen sich seine Schüler gewiss erinnerten, dass nämlich der Grössenlehre überhaupt die reine Erkenntniss abgehe, und der Rang der höchsten Wissenschaft ihr nicht zukomme. Theils auch wird der Begriff der falschen Vorstellung aus der rohen Gestalt, in der er gewöhnlich sophistisch abgehandelt wurde, durch den vermittelnden der Verwechselung ausgeschält. Zulezt aber zerfällt die ganze Erklärung der Erkenntniss durch die Frage, wie wol selbst diejenige richtige Vorstellung Erkenntniss sein könne, welche am allgemeinsten und authentisch als richtig anerkannt wird. Dasselbe geschieht zulezt dem Begriff der Erklärung, der recht aus der tiefsten Eigenthümlichkeit der hellenischen Sprache aufgefasst, und in seinen verschiedenen Abstufungen dargestellt wird, für den eigentlichen Zwekk des Gesprächs aber doch weggeworfen wird durch die Frage, wie doch die Vorstellung des eigenthümlichen der Vorstellung überhaupt fehlen oder die Erkenntniss desselben die Erkenntniss überhaupt erklären könne. Ja wie auf diese Art jede einzelne ausführlich und ernsthaft geführte Untersuchung am Ende sehr plözlich ordentlich verlacht wird: so kann man sagen, das lezte Ende verlacht eben so plözlich den Gegenstand des ganzen Gespräches, in wiefern doch auf Erklärung der Erkenntniss die Frage gerichtet war, wenn gleich nach der Verschiedenheit der Zeiten und des Alters dieses Verlachen nicht so triumphirend angekündigt wird als im Protagoras; eine Vergleichung, welche wol leicht jedem einfällt, da in der That die Frage von der Erklärbarkeit der Erkenntniss theoretisch ganz dieselbe ist, wie praktisch die von der Lehrbarkeit der Tugend.

Dieselbe Gleichförmigkeit findet sich noch in einer andern Hinsicht. Wie nämlich fast bei jeder Behandlung einer einzelnen Frage in diesem Gespräch eine Abschweifung vorkommt, in welcher gerade auf das wahre und rechte, welches in der Abhandlung selbst

nirgends hervortritt, deutlich hingewiesen wird: so ist auch in das Ganze selbst eine grosse Abschweifung gesezt, welche diese Andeutungen in Masse enthält, für die unmittelbare Fortschreitung des Gesprächs aber eine höchst willkührliche Unterbrechung zu sein scheint, nicht ungezwungener herbeigeführt und nicht besser in Maass und Zügel gehalten, als jene wol mit Recht so sehr getadelte im Phaidros, die ganze Stelle nämlich vor der lezten Widerlegung des Protagoreischen Sazes, wo der Unterschied zwischen den Zöglingen der Philosophie und denen der Rhetorik und ähnlicher Künste gezeichnet wird, und das göttliche, wahre und gute in seiner eigenthümlichen, der Beschränktheit auf das persönliche ganz entgegengesezten Natur hervortritt. Und zwar absichtlich scheint diese Abschweifung bald an den Anfang gestellt, damit wenigstens der aufmerksame Leser einen hellen Punkt habe, vermittelst dessen er sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könnte.

Durch diesen schliesst sich nun auch der Theaitetos unmittelbar und fast einzig unter den früheren Gesprächen als Fortsezung wiewol von dem entgegengesezten Punkte aus an den Parmenides an, wie denn überall andere Beziehungen auf frühere Werke in dem, was zum wesentlichen des Gesprächs gehört, nicht vorkommen. Diese aber sind merkwürdig. Schon die Art, wie nicht nur die Eleatische Lehre der Ionischen, sondern auch Parmenides den übrigen Eleatikern entgegengestellt wird, lässt sich kaum anders verstehen, als dass eben diese übrigen, zumal der besonders genannte Melissos, dem Platon eben so sehr von der Wahrheit abzuweichen schienen als die Ionier, denen er doch auch in Vergleich mit denen, welche alles mit Händen greifen wollen, eine wahrhaft philosophische Tendenz zuschreibt. Wenn nämlich die Ionier, wie er sich ausdrükkt, auch das unbewegliche bewegten: so wollten vielleicht die Eleatiker meistentheils auch das unaufhaltsame in Ruhe bringen, und nur Parmenides schien durch seinen Gegensaz zwischen dem einzusehenden und dem erscheinenden, von dem uns leider nur rohe Umrisse und einzelne Spuren geblieben sind, den rechten Weg betreten oder wenigstens geahndet zu haben, wiewol auch gegen seine Lehre Platon Ausstellungen machen wird in einem folgenden Gespräch. Auch in dem, was Platon hier von ihm sagt, entdekkt man leicht das Vorhaben, bei einer künftigen Gelegenheit die Parmenideische Lehre gründlicher zu behandeln, kurz eine Ankündigung dessen, was er hernach im Sophistes geleistet hat. Zugleich aber liegt darin fast ein stillschweigendes Preisgeben des

Zenon, der von den übrigen, die Sokrates nicht eben grosser Achtung würdiget, keinesweges ausgenommen wird, und ein Wink, wie wenig Jemand wagen dürfe, den Parmenides zum Gegenstand seines Spottes zu machen, und wie schwer es wäre, zu dem wahren Inhalt seiner Lehre durchzudringen. Beides bezieht sich offenbar genug auf das gleichnamige Gespräch, und auf mancherlei aus diesen Andeutungen ziemlich leicht zu errathende Missgriffe in dem Verständniss desselben. So kommen auch ohne besondere Erwähnung desselben anderwärts mehrere von den im Parmenides durchgeführten Gegensäzen wieder vor, zum Theil mit Erläuterungen begleitet über das, was dort in möglichster Kürze kahl hingestellt worden. So dass sich auf alle Weise auch hiedurch die Stellung des Theaitetos zwischen dem Parmenides und Sophistes rechtfertigt. Ausser diesen kommen nur noch, wie sie im Ganzen liegen, so auch im Einzelnen mehrere Beziehungen auf den Gorgias vor, unter denen auch einzeln betrachtet die, welche ihn voraussezen, bei weitem die Oberhand haben über die, welche das Ansehn haben, als müsse der Theaitetos vor den Gorgias gestellt werden.

In zweierlei sind übrigens beide Gegenstükke einander noch besonders ähnlich. Einmal, dass in beiden beiläufig mancherlei ganz gleichartiges vorkommt. So werden auch im Theaitetos grosse Stellen aus der Vertheidigung des Sokrates wiedergebracht und gleichsam commentirt; denn auch auf eine eigne Weise, die doch fast verbürgt, dass er irgend eine kleine Blösse in dieser Hinsicht irgendwo muss gegeben haben, lässt er sich darüber aus, wie höchst natürlich und sehr zu verzeihen einem Philosophen die Unwissenheit sei in allen bürgerlichen Dingen und Gebräuchen. Mögen Sachkundigere entscheiden, ob sich dies auf jene Vertheidigungsrede beziehen könne, oder auf Stellen in irgend einer andern seiner Schriften, oder auf irgend eine Thatsache, von welcher noch Spuren übrig geblieben. Ferner an mehreren Stellen offenbare Vertheidigung theils seiner indirekten Darstellungsart überhaupt, wie in der Erläuterung über die Hebammenkunst des Sokrates, theils gegen mancherlei Vorwürfe gerichtet, die man seinen Schriften muss gemacht haben, und so auch Tadel der Art und Weise, wie manche Gegner vielleicht ihn zu widerlegen suchten. So zum Beispiel kommt er wie im Gorgias auch hier öfters darauf zurükk, dass man nicht aus scheinbaren Folgerungen in philosophischen Dingen widerlegen müsse, und besonders darauf, unter welchen Bedingungen eigentlich im Dialog ein Saz eines Gegners als widerlegt kann angesehen werden. So dass, wenn man diese durch beide Gespräche

öfters wiederkehrende lebhafte Aeusserungen recht betrachtet, man einen verhaltenen steigenden Unwillen bemerkt, der sich hernach im Euthydemos gründlich Luft zu machen sucht. Zweitens haben beide Gespräche auch in dem philosophischen Gehalt eine Polemik mit einander gemein, die von ganz anderer Art ist, als etwa die frühere gegen die Sophisten. Wie nämlich im Gorgias offenbar unter der Person des Kallikles vornehmlich Aristippos widerlegt wird, in dessen System der Saz, dass es kein gerechtes von Natur gäbe, sondern nur durch willkührliche Festsezung, eine bedeutende Stelle einnahm: so wird auch hier in der ersten Hälfte unter der Person des Protagoras überall vornehmlich auf den Aristippos Rükksicht genommen. Dass Aristippos die Sinnen-Eindrükke für gewisse Erkenntniss annahm, dass er demohnerachtet ein Zunehmen in der Vollkommenheit und einen Unterschied des Weisen von den Uebrigen nicht läugnete, erzählen alle unsere Nachrichten, und dies giebt uns den Schlüssel dazu wie und warum nun Platon diese Lehre als Protagoreische, der aber Sokrates aufgeholfen, darstellte, und man findet den Aristippos vorzüglich bezeichnet unter denen, die zwar nicht ganz der Lehre des Protagoras folgten, doch aber vorzüglich auf den Saz, dass es kein gerechtes von Natur gebe, zurükkkämen; man findet ihn mit seiner Anhänglichkeit an das Wohlleben in jener grossen Abschweifung dargestellt auf der Seite derer, die sich nicht auf die rechte Art mit der Philosophie beschäftigen, ja vielleicht lässt man sich gefallen, die Darstellung der sokratischen Hebammenkunst zugleich als eine Protestation anzusehen, dass jene Weisheit nicht etwa sei vom Sokrates erlernt worden. Kurz eine Menge von Anspielungen entdekken sich, sobald nur Jemand diese Polemik ins Auge gefasst. Aber bewundern muss auch gewiss jeder die Kunst, mit welcher sie in das Ganze so ohne Schaden seiner Allgemeingültigkeit seiner reinwissenschaftlichen Haltung verflochten werden, dass man, eben bis auf einzelne Anspielungen, die nicht in die Fortschreitung des Ganzen eingreifen, und die sich jeder leicht als Verzierung gefallen lässt, ohne etwas besonderes darin finden zu wollen, Alles verstehen kann, ohne sie irgend geahndet zu haben. Die zweite Hälfte giebt starke Veranlassung, um eine ähnliche Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir, jedoch leider nur im Allgemeinen, wissen, dass er den Saz behauptet, es sei nicht möglich, irgend einem Saz mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik, die hier in dem Abschnitt von der falschen Vorstellung erst anzufangen scheint, und sich anderwärts noch bestimmter und grösser abgesezt hat.

Die Beschaffenheit dieses Gegners, und was man von seinen Verhältnissen gegen Platon weiss, macht es glaublich, dass Manches auf ihn seine Beziehung hat, was als Vertheidigung erscheint gegen unwissenschaftliche und ungesittete Angriffe. Mehreres mag es noch ausserdem polemisches geben, was vielleicht unmöglich ist noch zu entziffern, bis auf einzelne Spuren etwa. Sonderbar ist vorzüglich, was von den Nachfolgern des Herakleitos gesagt wird, ob etwa unter ihrem Namen mehr Andere gemeint sind als sie selbst oder wirklich sie selbst, in welchem Falle man kaum umhin könnte, an einen Aufenthalt des Platon in Ionien zu denken, wahrscheinlich auf jener grossen Reise, als er, einigen Nachrichten zufolge, auch in Persien eindringen wollte.

Geschichtliche Angaben, um die Zeit der Abfassung des Gespräches daraus zu bestimmen, sind nicht vorhanden, ausgenommen was eben aus den Anspielungen auf alle jene Verhältnisse unmittelbar folgt, dass die Schulen des Platon sowol als der meisten andern Sokratiker bereits gebildet gewesen. Auf die Erwähnung des Gefechtes bei Korinthos, in welchem Theaitetos verwundet worden, ist nicht viel zu bauen, sondern das höchste, was daraus kann gefolgert werden, wäre nur, was auch sonst schon gewiss ist, dass das Gespräch nicht kann vor der Mitte der sechs und neunzigsten Olympiade geschrieben sein. Keinesweges aber möchte zu verbürgen sein, dass das erwähnte Gefecht dasselbe gewesen, dessen Xenophon im vierten Buche seiner hellenischen Geschichten erwähnt; vielmehr hätte man leicht eben soviel Ursach an minder bedeutende Vorfälle zu denken, die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen. Alle Ursach aber haben wir, die Person des Theaitetos, und was von ihm erzählt wird, nur nicht die Wörtlichkeit der gehaltenen Unterredung, für geschichtlich zu halten. Suidas erwähnt seiner zwiefach, als eines Schülers des Sokrates und als eines Zuhörers des Platon; man sieht offenbar, dass beides auf denselben geht, auch als Philosophen und Mathematikers, und weiss, dass er später in Herakleia gelehrt. So gedenkt auch Proklos seiner unter den berühmten Mathematikern. Es ergiebt sich hieraus leicht, dass Theaitetos aus der Schule des Sokrates, sofern dieser Ausdrukk vergönnt ist, in die des Platon überging, und wol mit Recht noch als ganz jung bei dem Tode des Sokrates dargestellt wird. Rührend wird aus diesem Gesichtspunkt die mit grosser Liebe entworfene Schilderung, welche Platon theils dem Eukleides theils dem Theodoros in den Mund legt. Denn welcher Weise sollte sich nicht freuen, einen

jungen Freund wie diesen zu haben und zu verewigen. Was Theaitetos hier von den Quadratwurzeln vorträgt, hat ganz das Ansehn damals etwas Neues gewesen zu sein, ob aber eine Erfindung des Theaitetos selbst oder eine des Platon, womit er seinen Schüler ausschmükkt, möchte ich nicht leicht bestimmen. Ueber den Theodoros ist nicht nöthig, etwas zu sagen, da er bekannt genug ist, und da das Einzige, wonach man fragen könnte, warum nämlich gerade er hier ist, und warum Sokrates so in ihn dringt, dass er das Gespräch mit ihm führen möchte, aus dem Gespräch allein nicht befriedigend kann beantwortet werden. Je wahrscheinlicher indess sein Aufenthalt in Athen auch eine Thatsache ist, um desto unwahrscheinlicher wird die Nachricht, dass Platon ausdrükklich nach Kyrene gegangen, um dort seine Wissenschaft von ihm zu erlernen.

THEAITETOS.

142 EUKLEIDES. TERPSION.

Eukleides. Kommst du so eben erst, o Terpsion, oder bist du schon lange vom Lande hier?

Terpsion. Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte, und mich gewundert, dass ich dich nicht finden konnte.

Eukleides. Ich war eben nicht in der Stadt.

Terpsion. Wo denn also?

Eukleides. Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theaitetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.

Terpsion. Lebend oder todt?

Eukleides. Lebend, aber kaum noch. Denn schon an einigen Wunden befindet er sich übel, noch mehr aber sezt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.

Terpsion. Doch nicht die Ruhr?

Eukleides. Eben sie.

Terpsion. Welch ein Mann ist da in Gefahr!

Eukleides. Ja wol ein edler und trefflicher, o Terpsion! Auch jezt nur hörte ich noch Einige ihn höchlich rühmen in Bezug auf die Schlacht.

Terpsion. Das ist nichts unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wie so ist er nicht hier in Megara eingekehrt?

Eukleides. Er eilte heimwärts. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm gerathen, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitet, habe ich im Zurükkgehn wieder des Sokrates gedacht, und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen Andern auch

von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theaitetos, der noch ein anwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, grosse Freude hatte an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredungen, welche sie gehabt, welche auch sehr verdienen gehört zu werden, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte.

Terpsion. Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint. Jedoch könntest du wol erzählen, was für Unterredungen dies gewesen?

Eukleides. Beim Zeus, zum mindesten gewiss nicht so mündlich. Aber ich zeichnete mir gleich damals, als ich nach Hause 143
kam, etwas darüber auf, hernach habe ich bei mehrerer Musse nachgesonnen, und sie aufgeschrieben, und so oft ich nach Athen kam, erfragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht recht erinnerte, und brachte es in Ordnung, wenn ich wieder hieher kam, so dass fast die ganze Unterredung nachgeschrieben ist.

Terpsion. Ganz recht. Auch sonst habe ich dies schon von dir gehört, und wollte dich immer bitten, sie mir mitzutheilen, es ist aber bis jezt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jezt durchzugehen? Auf alle Weise thut mir ohnedies Noth, mich auszuruhen, da ich vom Lande komme.

Eukleides. Auch ich habe doch den Theaitetos bis zum Erineon begleitet, so dass ich ebenfalls gar nicht ungern ruhte. So lass uns dann gehn, und indess wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen.

Terpsion. Wol gesprochen.

Eukleides. Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt abgefasst, nicht dass Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, dass er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Messkünstler Theodoros und den Theaitetos. Damit nämlich in dem geschriebenen Aufsaz die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst Sokrates geredet das „Da sprach ich" oder „Darauf sagte ich," und von dem Antwortenden „Das gab er zu," und „Darin wollte er nicht beistimmen," deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit Jenen redete mit Hinweglassung aller dieser Dinge.

Terpsion. Gar nicht übel, Eukleides.

Eukleides. So nimm denn das Buch, Knabe, und lies.

SOKRATES. THEODOROS. THEAITETOS.

Sokrates. Wenn mich die Kyrenaier besonders angingen, o Theodoros, so würde ich dich über sie, und wie es dort steht, befragen, ob es einige giebt unter den jungen Leuten dort, welche in der Grössenlehre oder in einer andern Wissenschaft Fleiss anwenden. Nun aber, denn ich liebe jene weniger als die hiesigen, und trage ein besonderes Verlangen zu wissen, welche von unsern Jünglingen wahrscheinlich einmal Ehre einlegen werden, also suche ich selbst dieses nach Möglichkeit zu erforschen, und befrage darum auch Andere, zu denen ich die Jünglinge gern sich gesellen sehe. Und dich umgeben nicht Wenige, wie du es auch verdienst auch sonst, besonders aber wegen der Messkunst. Wenn dir also einer aufgestossen ist, der Erwähnung verdient: so wünschte ich es wol zu wissen.

Theodoros. Allerdings, Sokrates, darf ich dir wol gern sagen und du auch gern hören wollen, was für einen Jüngling ich unter euren Bürgersöhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön: so möchte ich wol Furcht genug haben es zu sagen, damit nicht Jemand meinte, ich hege eine Leidenschaft für ihn. Nun aber, werde mir nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, sondern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase und den heraustretenden Augen; nur hat er diese Züge nicht so stark als du. Dreist rede ich also,
144 und so wisse denn, dass unter allen, mit denen ich jemals bekannt geworden, und ich habe schon sehr Viele um mich gehabt, ich noch nie einen so bewundernswürdig wol geartet angetroffen. Denn dass einer, welcher schnell auffasst, wie schwerlich ein Anderer, zugleich so ausgezeichnet gleichmüthig ist, und überdies beharrlich mehr als jeder Andere, solche habe ich nicht geglaubt dass es gebe, auch sehe ich nicht, dass es deren sonst giebt. Sondern die Scharfsinnigen wie dieser, und von schnellem Verstande und gutem Gedächtniss, pflegen auch zum Zorn sehr reizbar zu sein, und werden hin und her gerissen wie Schiffe, ohne Ballast, sind auch von Natur mehr heftig als beharrlich. Die Gesetzteren aber zeigen sich wiederum gewissermaassen träge zum Lernen und gar sehr vergesslich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen, und mit solcher Ruhe, wie sich das Oel ganz geräuschlos ausgiesst, dass zu bewundern ist, wie er in diesem Alter dergleichen Dinge auf solche Art behandeln kann.

Sokrates. Du giebst treffliche Botschaft! Aber wem gehört er an unter unsern Bürgern?

Theodoros. Gehört habe ich zwar den Namen, ich entsinne mich seiner aber nicht. Allein er ist unter denen, die hier heran kommen, der mittlere. Denn eben hat er mit diesen seinen Freunden sich draussen gesalbt, nun aber scheinen sie, nachdem sie sich gesalbt, hieher zu kommen. Also sieh zu, ob du ihn kennst.

Sokrates. Ich kenne ihn, es ist der Sohn des Euphronios von Sunion, eines Mannes, Freund, gerade so wie du diesen beschreibst, auch übrigens sehr wol angesehen, und der ein grosses Vermögen hinterlassen hat. Den Namen des Knaben aber weiss ich nicht.

Theodoros. Dessen Name ist Theaitetos. Das Vermögen indess haben seine Vormünder, glaube ich, ziemlich heruntergebracht. Dennoch aber ist auch in dem, was Geld betrifft, seine edle Gesinnung zu bewundern.

Sokrates. Du preisest ihn ja herrlich! So heisse ihn dann sich hieher zu uns niedersezen.

Theodoros. Das soll geschehen. Theaitetos, hieher zum Sokrates!

Sokrates. Ja auf alle Weise, Theaitetos, damit ich mich auch einmal beschaue, was für ein Gesicht ich wol habe. Denn Theodoros sagt, es sei dem deinigen ähnlich. Jedoch wenn wir nun beide jeder eine Leier hätten, und er sagte, sie wären gleich gestimmt: würden wir ihm das sogleich glauben, oder würden wir erst untersuchen, ob er denn auch ein Tonkundiger wäre, und so etwas behaupten könne?

Theaitetos. Das würden wir untersuchen.

Sokrates. Also wenn wir ihn als einen solchen erfänden, würden wir ihm glauben; wenn aber von dieser Kunst verlassen, würden wir ungläubig bleiben?

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Nun aber, meine ich wenigstens, wenn wir über die Aehnlichkeit unserer Gesichtszüge gewiss sein wollen, werden wir wol zusehn müssen, ob er auch ein Maler ist, und also hierüber etwas behaupten kann oder nicht.

Theaitetos. So scheint es mir.

Sokrates. Ist nun wol Theodoros ein Maler?

Theaitetos. Nicht, dass ich wüsste. 145

Sokrates. Auch kein Messkünstler?

Theaitetos. Das freilich auf alle Weise, o Sokrates.

Sokrates. Etwa auch ein Sternkundiger, ein Rechner, ein Tonkundiger, und was sonst zu diesen Wissenschaften gehört?

Theaitetos. Ich denke wol.

Sokrates. Wenn er also sagt, dass wir uns irgend körperlich ähnlich sind, er sage es nun lobend oder tadelnd, so ist wol nicht viel darauf zu geben?

Theaitetos. Vielleicht nicht.

Sokrates. Wie aber, wenn er die Seele eines von uns der Tugend und Weisheit wegen lobte: sollte dann nicht einerseits, wer es hört, sich billig Mühe geben, den Gelobten betrachten zu können, dieser aber wiederum sich bereitwillig darstellen?

Theaitetos. In alle Wege, o Sokrates.

Sokrates. So ist demnach, lieber Theaitetos, an dir die Reihe dich darzustellen, an mir aber dich zu beschauen. Denn wisse nur, dass Theodoros schon Viele zwar gegen mich gelobt hat, Fremde sowol als Bürger, noch keinen aber hat er jemals so gelobt, als dich jezt eben.

Theaitetos. Das wäre ja herrlich, Sokrates. Aber sieh zu, dass er es nicht etwa im Scherz gesagt hat.

Sokrates. Das hat Theodoros nicht in der Art. Also nimm nur nicht das eingestandene zurükk unter dem Vorwande, er rede im Scherz, damit er nicht genöthigt werde, ordentlich Zeugniss einzulegen; denn es wird ihn dann gewiss Niemand falschen Zeugnisses anklagen. Sondern bleibe lieber getrost bei deinem Eingeständniss.

Theaitetos. Wol werde ich es so halten müssen, wenn du meinst.

Sokrates. So sage mir denn, lernst du wol bei dem Theodoros etwas von der Messkunst?

Theaitetos. O ja.

Sokrates. Auch von der Sternkunde und der Tonkunst und den Rechnungen?

Theaitetos. Ich befleissige mich wenigstens.

Sokrates. Auch ich, o Jüngling, bei diesem und Andern, denen ich zutraue, dass sie sich auf etwas hievon verstehen. Dennoch aber, wiewol ich im übrigen ziemlich Bescheid weiss, habe ich Zweifel über eine Kleinigkeit, die ich wol mit dir und diesen untersuchen möchte. Sage mir also, heisst nicht lernen dessen kundiger werden, was man lernt?

Theaitetos. Wie anders!

Sokrates. Und die Kundigen, glaube ich, sind doch durch Wissenschaft kundig?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und das ist doch nichts anderes als Erkenntniss?

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Die Wissenschaft. Oder ist man nicht, wovon man Erkenntniss hat, dessen auch kundig?

Theaitetos. Wie sonst?

Sokrates. Also ist dies einerlei, Wissenschaft und Erkenntniss.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Dies ist nun eben, worüber ich zweifelhaft bin, und was ich durch mich selbst nicht hinreichend ergründen kann, die Erkenntniss, was die wol eigentlich sein mag. Sollten wir es wol bestimmen können? Was sagt ihr? Wer von uns will es zuerst 146
erklären? Wenn er aber fehlt, und so jedesmal wer fehlt, soll, wie es die Knaben beim Ballspiel nennen, Esel sizen. Wer aber ohne zu fehlen den Sieg davon trägt, der soll unser König sein, und uns zu beantworten aufgeben, was er will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht aus Redelust überlästig, Theodoros, indem ich es darauf anlege, dass ein Gespräch zwischen uns entstehe, und wir einander freund und näher bekannt werden?

Theodoros. Keinesweges, Sokrates, kann das überlästig sein. Sondern heisse einen von den Jünglingen dir antworten, denn ich bin dieser Art zu reden ungewohnt, und mich etwa noch daran zu gewöhnen, habe ich nicht mehr die Jahre. Diesen aber steht es sehr wol an, und sie würden nur um so mehr zunehmen. Denn in der Jugend, das ist wahr, kann man in Allem zunehmen. Lass also wie du angefangen hast nicht ab vom Theaitetos, sondern befrage ihn.

Sokrates. Du hörst doch, Theaitetos, was Theodoros sagt, welchem du ja, glaube ich, nicht wirst ungehorsam sein wollen; auch würde es wol dem Jüngeren nicht ziemen, einem weisen Manne, wenn er etwas aufgiebt, in solchen Dingen nicht zu gehorchen.

So sage denn gerade und dreist heraus, was denkst du, dass Erkenntniss ist?

Theaitetos. Ich muss wol, Sokrates, wenn ihr es doch gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

Sokrates. Allerdings, sofern wir es vermögen.

Theaitetos. Ich glaube also, dass sowol dasjenige, was Jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntnisse sind, die Messkunst nämlich, und die andern, welche du jezt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste

der übrigen Handwerker scheinen mir alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntniss.

Sokrates. Gar offen und freigebig, Lieber, giebst du mir um Eins gefragt vielerlei, und mannigfaltiges statt des einfachen.

Theaitetos. Wie? was meinst du damit, Sokrates?

Sokrates. Vielleicht nichts; was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst das Schuhmachen, meinst du damit etwas anderes, als die Erkenntniss von Verfertigung der Schuhe?

Theaitetos. Nichts anderes.

Sokrates. Und wenn du sagst die Tischerei, dann etwas anderes als die Erkenntniss von Verfertigung hölzerner Geräthschaften?

Theaitetos. Auch dann nicht.

Sokrates. In beiden Fällen also bestimmst du, wovon ein jedes die Erkenntniss ist.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Das gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntniss gäbe, noch auch wie vielerlei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der Absicht sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntniss selbst zu begreifen, was sie wol sein mag. Oder ist das nichts gesagt?

Theaitetos. Allerdings ist es ganz richtig.

147 *Sokrates.* Erwäge auch dieses. Wenn uns Jemand etwas ganz gemeines, das erste beste, fragte, etwa nach dem Lehm, was der wol wäre, und wir antworteten ihm, es gäbe Lehm für die Töpfer, und Lehm für die Puppenmacher, und Lehm für die Ziegelstreicher, ob wir uns nicht lächerlich machten.

Theaitetos. Vielleicht wol.

Sokrates. Zuerst nämlich schon, weil wir glaubten, der Fragende könne nun aus unserer Antwort die Sache verstehn, wenn wir doch wieder sagten, der Lehm, mögen wir nun hernach hinzusezen der Puppenmacher oder welches andern Handwerkers. Oder glaubst du, dass Jemand eine besondere Bezeichnung eines Dinges versteht, von dem er nicht weiss was es ist?

Theaitetos. Auf keine Weise.

Sokrates. So versteht also auch Erkenntniss von Schuhen nicht, wer überhaupt nicht weiss, was Erkenntniss ist.

Theaitetos. Freilich nicht.

Sokrates. Also auch was Schuhmachen ist, oder irgend eine andere Kunst, versteht der nicht, der nicht weiss was Erkenntniss ist.

Theaitetos. Freilich nicht.

Sokrates. Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntniss ist, wenn er darauf durch den Namen irgend einer Kunst antwortet. Denn er antwortet durch eine Erkenntniss von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Dann auch, da er konnte schlicht und kurz antworten, beschreibt er einen unendlichen Weg. So wie auch bei der Frage nach dem Lehm konnte er ganz schlicht und einfach sagen, Erde mit Feuchtigkeit gemischt wäre Lehm, für wen aber der Lehm wäre, das konnte er übergehen.

Theaitetos. Leicht, o Sokrates, erscheint es nun. Du magst aber wol nach etwas ähnlichem fragen, wie uns neulich in unsern Beschäftigungen vorgekommen ist, mir und hier deinem Namensgenossen, dem Sokrates.

Sokrates. Was doch war das?

Theaitetos. Von den Seiten der Vierekke zeichnete uns Theodoros etwas vor, indem er uns von der des dreifüssigen und fünffüssigen bewies, dass sie als Länge nicht messbar wären durch die einfüssige. Und so ging er jede einzeln durch bis zur siebzehnfüssigen, bei dieser hielt er inne. Uns nun fiel so etwas ein, da der Seiten unendlich viele zu sein schienen, wollten wir versuchen, sie zusammenzufassen in Eins, wodurch wir diese alle bezeichnen könnten.

Sokrates. Habt ihr auch so etwas gefunden?

Theaitetos. Ich denke wenigstens, betrachte du es nur auch.

Sokrates. So sprich.

Theaitetos. Wir theilten alle Zahlen insgesammt in zwei Theile. Diejenigen, welche entstehen können durch gleiches gleichvielmal genommen, nannten wir mit der Gestalt des Vierekkes sie vergleichend, vierekkige und gleichseitige.

Sokrates. Sehr gut.

Theaitetos. Die aber zwischen diesen, wozu auch drei und fünf gehören, und jede, welche nicht kann aus gleichem gleich- 148
vielmal genommen entstehn, sondern nur aus einer grösseren Zahl wenigermal oder einer kleineren mehrmal genommen, welche also immer von einer grösseren und einer kleineren Seite eingefasst werden, diese nannten wir mit der länglichen Gestalt sie vergleichend längliche Zahlen.

Sokrates. Vortrefflich. Aber nun weiter.

Theaitetos. Alle Linien nun, welche ein Vierekk bilden von

gleichseitiger Zahl in der Fläche, nannten wir Längen, welche aber eins von ungleichseitiger, diese nannten wir Kräfte, weil nämlich sie selbst als Längen nicht durch gleiches Maass mit jenen können gemessen werden, wol aber die Flächen, welche sie hervorzubringen die Kraft haben. Ein ähnliches findet nun statt bei den körperlichen Zahlen.

Sokrates. So vortrefflich als möglich, ihr Kinder! Nun wird Theodoros gewiss nicht in die Strafe des falschen Zeugnisses verfallen.

Theaitetos. Doch aber, o Sokrates, kann ich, was du von der Erkenntniss fragst, nicht so beantworten, wie das von den Längen und Kräften, obwol du, wie es mir wenigstens scheint, etwas ähnliches suchst, so dass Theodoros doch wieder Unrecht zu haben scheint.

Sokrates. Wie so? wenn er dich nun deines Laufens wegen gelobt und gesagt hätte, er habe noch nie unter den jungen Leuten einen so schnellfüssigen angetroffen, und du hernach beim Wettlauf von einem völlig ausgebildeten und sehr schnellen überwunden würdest, würdest du deshalb glauben, dass er dich minder mit Recht gelobt habe?

Theaitetos. Nein, das nicht.

Sokrates. Und glaubst du, dass die Erkenntniss, so wie ich es jezt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist, und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

Theaitetos. Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich.

Sokrates. So sei nur gutes Muthes deinetwegen, und glaube, dass Theodoros wol Recht gehabt hat. Bestrebe dich aber, wie von andern Dingen, so besonders von der Erkenntniss die Erklärung zu finden, was sie eigentlich ist.

Theaitetos. Sofern es nur am Bestreben liegt, soll sie wol ans Licht kommen.

Sokrates. So komm, denn du hast schon sehr gut vorgezeichnet, und versuche nur deine Antwort wegen jener Seiten der Vierekke nachahmend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefasst hast, so auch die vielerlei Erkenntnisse durch eine Erklärung zu bezeichnen.

Theaitetos. Wisse nur, Sokrates, ich habe oft versucht, dieses heraus zu finden, da ich die von dir herumgehenden Fragen hörte: aber ich kann weder mich selbst überreden, dass ich etwas genügendes ausgedacht hätte, noch höre ich irgend einen Andern

die Sache so, wie du es forderst, erklären. Eben so wenig aber kann ich jemals ablassen darauf zu sinnen.

Sokrates. Du hast eben Geburtsschmerzen, lieber Theaitetos, weil du nicht leer bist, sondern schwanger gehst.

Theaitetos. Das weiss ich weiter nicht; wie es mir aber ergeht, das habe ich dir gesagt.

Sokrates. Also du Lächerlicher hast wol niemals gehört, dass ich der Sohn einer Hebamme bin, einer sehr berühmten und ver- 149
wogenen, der Phänarete?

Theaitetos. Das habe ich wol schon gehört.

Sokrates. Etwa auch, dass ich dieselbe Kunst ausübe, hast du gehört?

Theaitetos. Das keinesweges.

Sokrates. Wisse dann, dem ist also. Verrathe mich aber nicht damit gegen die Andern, denn es weiss niemand von mir, Freund, dass ich diese Kunst besize. Da es nun die Leute nicht wissen: so sagen sie mir auch dieses zwar nicht nach, wol aber, dass ich der wunderlichste aller Menschen wäre, und Alle zum Zweifeln brächte. Gewiss hast du das auch gehört?

Theaitetos. Vielfältig.

Sokrates. Soll ich dir davon die Ursach sagen?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Ueberlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken was ich will. Denn du weisst doch wol, dass keine, so lange sie noch selbst empfängt und gebärt, andere entbindet, sondern nur welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären thun es.

Theaitetos. So ist es allerdings.

Sokrates. Das soll, wie sie sagen, von der Artemis herrühren, weil dieser, einer Nichtgebärenden, dennoch die Geburtshülfe zu Theil geworden. Nun hat sie zwar den ganz Unfruchtbaren nicht verleihen können, Geburtshelferinnen zu sein, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen in Dingen, deren sie ganz unerfahren ist; wol aber hat sie diese Gabe denen, die des Alters wegen nicht mehr gebären, beigelegt, um doch der Aehnlichkeit mit ihr selbst einen Vorzug einzuräumen.

Theaitetos. Das scheint annehmlich.

Sokrates. Ist also wol auch das annehmlich und nothwendig, dass, ob eine schwanger ist oder nicht, besser von den Geburtshelferinnen erkannt wird als von andern?

Theaitetos. Gar sehr.

Sokrates. Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Zaubersprüche die Wehen erregen, und wenn sie wollen, sie auch wieder lindern, und den Schwergebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben sich dessen zu entledigen, so lange es noch ganz klein ist, können sie abtreiben.

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. Hast du auch das schon von ihnen vernommen, dass sie ebenfalls die geschikktesten Freiwerberinnen sind, indem sie gründlich zu unterscheiden verstehen, was für eine Frau sich mit was für einem Manne verbinden muss, um die vollkommensten Kinder zu erzielen?

Theaitetos. Das habe ich noch nicht so gewusst.

Sokrates. So wisse denn, dass sie sich hiemit noch mehr wissen, als mit dem Nabelschnitt. Ueberlege auch nur. Glaubst du, dass die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muss, zu einer und derselben Kunst gehören oder zu verschiedenen?

Theaitetos. Nein, sondern zu derselben.

Sokrates. Bei den Frauen aber glaubst du, dass dieses eine andere, und das Einsammeln wieder eine andere Kunst ist?

Theaitetos. Das ist wenigstens nicht wahrscheinlich.

150 *Sokrates.* Wol nicht, sondern nur wegen des unrechtlichen und unkünstlerischen Zusammenführens der Männer und Frauen, welches man das Kuppeln nennt, enthalten sich die Hebammen als ehrbare Frauen auch des Freiwerbens, aus Furcht, sie möchten um dieser Kunst willen in jenen Verdacht gerathen. Denn eigentlich steht es den wahren Geburtshelferinnen auch allein zu, auf die rechte Art Ehen zu stiften.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Soviel also hat es mit den Hebammen auf sich; weniger aber doch als mit meinem Spiel. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, dass sie grösstentheils zwar ächte Kinder gebären, bisweilen aber auch Mondskälber, und dass beides schwierig wäre zu unterscheiden. Denn wäre dies der Fall: so würde es gewiss die schönste und grösste Kunst der Hebammen sein, zu unterscheiden was etwas rechtes ist, und was nicht. Oder glaubst du nicht?

Theaitetos. Das glaube ich wol.

Sokrates. Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens al-

les, was von der ihrigen; sie unterscheidet sich aber dadurch, dass sie Männern die Geburtshülfe leistet und nicht Frauen, und dass sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt, und nicht für Leiber. Das grösste aber an unserer Kunst ist dieses, dass sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings missgestaltetes und falsches zu gebären im Begriff ist; oder gebildetes und ächtes. Ja auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen, ich gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits Viele vorgeworfen, dass ich Andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nämlich nichts kluges wüsste zu antworten, darin haben sie Recht. Die Ursach davon aber ist diese, Geburtshülfe leisten nöthiget mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keinesweges etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburt meiner eigenen Seele. Die aber mit mir umgehn, zeigen sich zuerst zwar zum Theil gar sehr ungelehrig; hernach aber bei fortgesetztem Umgange alle denen es der Gott vergönnt wunderbar schnell fortschreitend, wie es ihnen selbst und Andern scheint; und dieses offenbar ohne jemals irgend etwas etwa von mir gelernt zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdekken sie viel schönes, und halten es fest; die Geburtshülfe indess leisten dabei der Gott und ich. Dies erhellet hieraus. Viele schon haben dies verkennend und sich selbst alles zuschreibend, mich aber verachtend, oder auch selbst von Andern überredet, sich früher als recht war von mir getrennt, und nach dieser Trennung dann theils in Folge schlechter Gesellschaft nur Fehlgeburten gethan, theils auch das, wovon sie durch mich entbunden worden, durch Verwahrlosung wieder verloren, weil sie die missgestalteten und unächten Geburten höher achteten als die rechten; zulezt aber sind sie sich selbst und Andern gar unverständig vorgekommen, von welchen einer Aristides, der 151
Sohn des Lysimachos war, und viele Andere mehr. Wenn solche dann wiederkommen, meines Umgangs begehrend, und Wunder was darum thun, hindert mich doch das göttliche, was mir zu widerfahren pflegt, mit Einigen wieder umzugehen; Andern dagegen wird es vergönnt, und diese nehmen sich wieder auf. Auch darin ergeht es denen, die mit mir umgehn, wie den Gebärenden; sie haben nämlich Wehen, und wissen sich nicht zu lassen bei Tag und Nacht weit ärger als jene. Und diese Wehen kann meine Kunst erregen sowol als stillen. So ist es demnach mit diesen beschaffen. Bisweilen aber, o Theaitetos, wenn Einige mir gar nicht recht scheinen schwanger zu sein, solchen, weil ich weiss,

dass sie meiner gar nicht bedürfen, bin ich ein bereitwilliger Freiwerber, und mit Gott sei es gesprochen, ich treffe es zur Genüge, wessen Umgang ihnen vortheilhaft sein wird, wie ich denn ihrer schon viele dem Prodikos ausgethan habe. Viele auch andern weisen und gottbegabten Männern. Dieses habe ich dir, Bester, deshalb so ausführlich vorgetragen, weil ich Vermuthung habe, dass du, wie du es auch selbst meinst, etwas in dir trägst, und Geburtsschmerzen hast. So übergieb dich also mir, als dem Sohn einer Geburtshelferin und auch selbst der Geburtshülfe kundigen, und was ich dich frage, das beeifere dich so gut du nur kannst zu beantworten. Und wenn ich bei der Untersuchung etwas, was du sagst, für ein Mondskalb und nichts ächtes erfunden habe, also es ablöse und wegwerfe: so erzürne dich darüber nicht, wie die Frauen es bei der ersten Geburt zu thun pflegen. Denn schon Viele, mein Guter, sind so gegen mich aufgebracht gewesen, wenn ich ihnen eine Posse abgelöset habe, dass sie mich ordentlich hätten beissen mögen, und wollen nicht glauben, dass ich das aus Wohlmeinen thue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, dass kein Gott jemals den Menschen missgünstig ist, und dass auch ich nichts dergleichen aus Uebelwollen thue, sondern mir nur eben keinesweges verstattet ist, falsches gelten zu lassen und wahres unterzuschlagen.

Versuche also noch einmal von Anfang an, o Theaitetos, zu sagen, was Erkenntniss ist. Dass du aber nicht kannst, sage nur niemals. Denn so Gott will und du wakker bist, wirst du es wol können.

Theaitetos. Wenn du freilich, Sokrates, solchergestalt zuredest, wäre es schändlich nicht auf alle Weise muthig zu sagen, was einer eben hat. Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt; und wie es mir jezt erscheint, ist Erkenntniss nichts anders als Wahrnehmung.

Sokrates. Gut und wakker, Jüngling. So muss sich deutlich machen, wer etwas erklärt. Wolan, lass uns nun dieses gemeinschaftlich betrachten, ob es eine rechte Geburt ist oder ein Windei. Wahrnehmung sagst du sei Erkenntniss.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und gar keine schlechte Erklärung scheinst du gegeben zu haben von der Erkenntniss, sondern welche auch Pro-
152 tagoras giebt; nur dass er dieses nämliche auf eine etwas andere Weise ausgedrükkt hat. Er sagt nämlich, der Mensch sei das

Maass aller Dinge, der seienden wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind. Du hast dies doch gelesen?

Theaitetos. Oftmals habe ich es gelesen.

Sokrates. Nicht wahr er meint dies so, dass wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowol als ich.

Theaitetos. So meint er es unstreitig.

Sokrates. Wahrscheinlich doch wird ein so weiser Mann nicht Thorheiten reden. Lass uns ihm also nachgehn. Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns frieren, den andern nicht? oder den einen wenig, den andern sehr stark?

Theaitetos. Ja wol.

Sokrates. Sollen wir nun in diesem Falle sagen, dass der Wind an und für sich kalt ist oder nicht kalt? Oder sollen wir dem Protagoras glauben, dass er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichtfrierenden nicht?

Theaitetos. So wird es wol sein müssen.

Sokrates. Und so erscheint er doch jedem von Beiden?

Theaitetos. Freilich.

Sokrates. Dieses Erscheint ist aber eben das Wahrnehmen.

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. Erscheinung also und Wahrnehmung ist dasselbe in Absicht auf das warme und alles, was dem ähnlich ist? Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so scheint es für ihn auch zu sein.

Theaitetos. Das leuchtet ein.

Sokrates. Wahrnehmung ist also wol immer des seienden und untrüglich, wenn sie ja Erkenntniss ist.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Nun so war etwa, bei den Chariten, Protagoras gar überweise, und hat die Sache zwar uns nur durch vielen Nebel dunkel angedeutet, seinen Schülern aber im geheimen das rechte gesagt?

Theaitetos. Wie doch, o Sokrates, meinst du dies?

Sokrates. Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, dass nämlich gar nichts ein an und für sich bestimmtes ist, und dass du keinem Dinge mit Recht welche Eigenschaft auch immer beilegen kannst, vielmehr wenn du etwas gross nennst, wird es sich auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht, und so gleicher Weise in Allem, dass eben nichts weder Ein gewesenes ist noch auch irgend wie beschaffen; sondern durch Be-

wegung und Veränderung und Vermischung alles unter einander nur wird, wovon wir sagen dass es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es. Und hierüber mögen denn der Reihe nach alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, einig sein, Protagoras sowol als Herakleitos und Empedokles und so auch von den Dichtern, die Anführer von beiden Dichtungsarten, Epicharmos der komischen, und der tragischen, Homeros; denn wenn dieser sagt, Dass ich den Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter, will er andeuten, dass alles entsprungen ist aus dem Fluss und der Bewegung. Oder scheint er dir nicht dieses zu meinen?

Theaitetos. Allerdings auch mir.

153 *Sokrates.* Wer dürfte nun wol gegen ein solches Heer und seinen Anführer Homeros etwas bestreiten, ohne sich lächerlich zu machen?

Theaitetos. Leicht ist es nicht, o Sokrates.

Sokrates. Gewiss nicht, Theaitetos. Zumal auch dies noch hinlängliche Beweise sind für diese Behauptung, dass nämlich allemal was zu sein scheint und das Werden die Bewegung verursacht, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe. Denn Wärme und Feuer, welche dann wieder die andern Dinge erzeugen und in Ordnung halten, werden selbst erzeugt durch Umschwung und Reibung, diese aber sind Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Theaitetos. Dies sind sie freilich.

Sokrates. Ferner entsprosst ja auch das Geschlecht der Lebenden aus eben den Ursachen.

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Und wie, der ganze Zustand des Leibes, wird er nicht durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübungen aber und Bewegungen im Ganzen wol erhalten?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und der Zustand der Seele eben so, pflegt sie nicht durch Lernen und Fleiss, welches Bewegungen sind, Kenntnisse zu erwerben und festzuhalten und so besser zu werden; durch die Ruhe aber, welche sich in Gedankenlosigkeit und Trägheit zeigt, nichts zu lernen nicht nur, sondern auch das gelernte zu vergessen?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Sokrates. Das gute also ist Bewegung für Seele und Leib, und umgekehrt das Gegentheil davon.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Soll ich dir nun auch noch die Windstillen anführen, und was dem ähnlich ist, wie überall die Ruhe Fäulniss und Zerstörung bewirkt, das Gegentheil aber Erhaltung? Und über dies Alles nun noch den lezten Stein hinzutragend beweisen, dass unter der goldenen Kette Homeros nichts anders versteht als die Sonne, und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis in Bewegung ist und die Sonne, so lange sei auch Alles und bleibe wohlbehalten bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehn, und, wie man sagt, das unterste zu oberst gekehrt werden?

Theaitetos. Mir, o Sokrates, scheint er das anzudeuten, was du sagst.

Sokrates. Denke dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen, was du weisse Farbe nennst, dass dies nicht selbst etwas besonderes ist ausserhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und dass du ihm ja keinen Ort bestimmst, denn sonst wäre es schon wenn es bestimmt irgendwo wäre, und es beharrte, und würde nicht bloss im Entstehen.

Theaitetos. Aber wie denn?

Sokrates. Folgen wir nur dem eben vorgetragenen Saz, dass nichts an und für sich Ein bestimmtes ist, und es wird uns deutlich werden, dass Schwarz und Weiss und jede andere Farbe aus dem Zusammenstossen der Augen mit der zu ihr gehörigen Bewegung entstanden ist, und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das anstossende sein noch das angestossene, sondern ein dazwischen jedem besonders entstandenes. Oder möchtest du be- 154
haupten, dass jede Farbe, eben wie sie dir erscheint, auch einem Hunde oder irgend einem andern Thiere erscheinen werde?

Theaitetos. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sokrates. Aber wie? erscheint einem andern Menschen irgend etwas gerade eben so wie dir? Bist du davon recht gewiss, oder vielmehr davon, dass etwas nicht einmal dir selbst immer als dasselbe erscheine, da du niemals ganz auf dieselbe Weise dich verhältst.

Theaitetos. Mich dünkt dieses eher als jenes.

Sokrates. Also wenn das gemessene oder berührte gross oder roth oder warm wäre: so könnte es nicht dadurch, dass es auf einen Andern träfe, ein anderes werden, indem es sich selbst gar nicht veränderte. Wenn aber wiederum das messende oder berührende jedes von diesen wäre, so könnte es nicht, wenn ein

anderer Gegenstand herankommt oder dem vorigen etwas begegnet, indem jedoch ihm selbst nichts widerfährt, dennoch ein anderes werden. Denn jetzt, Freund, werden wir genöthiget, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten, wie Protagoras, und jeder, der dasselbe, wie er behaupten will, uns verwerfen würde.

Theaitetos. Wie doch, und was für Dinge meinst du?

Sokrates. Nimm nur ein kleines Beispiel, und du wirst Alles wissen, was ich meine. Sechs Bohnen, wenn du vier dagegen hältst, werden mehr sein als die vier, nämlich noch ein halbes Mal soviel; wenn aber zwölf, dann weniger, nämlich die Hälfte, und man darf nicht einmal leiden, dass etwas anderes behauptet werde. Oder möchtest du es leiden?

Theaitetos. Keinesweges ich.

Sokrates. Wie nun, wenn dich Protagoras oder ein Anderer fragte, Ist es wol möglich, Theaitetos, dass etwas grösser oder mehr werde auf eine andere Weise, als dass es zugenommen hat? was wirst du antworten?

Theaitetos. Wenn ich, o Sokrates, was mir in Beziehung auf diese Frage allein richtig scheint, antworten soll, so werde ich sagen, es ist nicht möglich: wenn aber in Beziehung auf die vorige, so werde ich um mich zu hüten, dass ich nichts widersprechendes sage, wol antworten, es wäre gar wol möglich.

Sokrates. Sehr gut, Freund, bei der Hera, und ganz göttlich. Jedoch wie mir scheint, wenn du antwortest, es sei möglich, wird dir jenes aus dem Euripides begegnen, es wird uns die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt.

Theaitetos. Ganz wahr.

Sokrates. Wenn wir also von den gewaltigen Weisen wären du und ich, die schon alles durchgeprüft haben in ihrem Gemüth, so würden wir von nun an immer weiter nur zum Zeitvertreib einander versuchen und auf sophistische Art einen eben solchen Kampf beginnend jeder den Reden des Andern mit den seinigen ausweichen. Nun wir aber nur schlichte Menschen sind, werden wir doch zuerst die Sache an sich selbst betrachten wollen, wie das wol beschaffen ist, was wir behaupten, ob es unter einander stimmt, oder vielleicht nichts weniger als das.

Theaitetos. Auf jede Weise würde ich meines Theils dieses leztere wollen.

Sokrates. Auch ich gewiss. Da es sich nun so verhält, können wir anders als ganz gelassen in voller Musse die Sache wie-

der von vorn untersuchen, ohne verdriesslich zu werden, sondern recht aufrichtig uns prüfend, was doch diese Erscheinungen uns eigentlich sind, von denen wir nun die erste untersuchen, und, 155
wie ich wenigstens glaube, sagen werden, dass niemals irgend etwas weder mehr noch weniger werde, weder der Masse noch der Zahl nach, so lange, als es sich selbst gleich ist. Nicht so?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Zweitens auch wol, dass wem nichts zugesezt noch auch abgenommen wird, dieses niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer gleich bleibe.

Theaitetos. Ganz offenbar.

Sokrates. Nicht auch das dritte, nämlich was vorher nicht war, dass dieses doch auch nachher unmöglich sein könne, ohne geworden zu sein und zu werden?

Theaitetos. So scheint es freilich.

Sokrates. Diese drei Behauptungen nun streiten, glaube ich, in unserer Seele mit einander, wenn wir jenes von den Bohnen aussagen, oder wenn wir behaupten, dass ich, der ich diese bestimmte Grösse habe, ohne weder zu wachsen, noch das Gegentheil zu erleiden binnen Jahresfrist, jetzt zwar grösser bin, als du der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meiner Masse nichts verloren habe, sondern nur du an der deinigen gewonnen hast. Denn ich bin ja hernach, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne werden ist unmöglich geworden zu sein, und da ich nichts von meiner Masse eingebüsst habe, wurde ich ja niemals kleiner. Und mit tausend und aber tausend Sachen verhält es sich eben so, wenn wir dieses wollen gelten lassen. Du kommst doch wol mit, Theaitetos? wenigstens scheinst du mir nicht unerfahren in diesen Dingen zu sein.

Theaitetos. Wahrlich bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wol sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

Sokrates. Theodoros, du Lieber, urtheilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es giebt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben. Aber hast du schon inne, wie diese Dinge, zufolge dessen was, wie wir sagen, Protagoras behauptet, sich dennoch wirklich so verhalten können, oder noch nicht?

Theaitetos. Noch nicht recht, glaube ich.

Sokrates. So wirst du es mir wol Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes oder vielmehr vieler berühmter Männer den rechten verborgenen Sinn aufspüren helfe.

Theaitetos. Wie sollte ich dir das nicht Dank wissen, und zwar sehr vielen.

Sokrates. Sieh dich aber wol um, und habe Acht, dass uns nicht einer von den Ungeweihten zuhöre. Dies sind aber die, welche von nichts anderem glaubend, dass es sei, als von dem, was sie recht herzhaft mit beiden Händen greifen können, das
156 Handeln und das Werden, und alles unsichtbare gar nicht mit unter dem, was ist, wollen gelten lassen.

Theaitetos. Das sind ja verstokkte und widerspenstige Menschen, Sokrates, von denen du redest.

Sokrates. Jene freilich, Kind, sind sehr roh. Viel preiswürdiger aber sind diese, deren Geheimnisse ich dir jezt mittheilen will. Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, dass alles Bewegung ist, und anderes ausserdem nichts, von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Zahl nach unendlich, deren eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer Zwillinge zugleich, das wahrnehmbare und die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt und erzeugt wird mit dem wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese, Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust werden sie genannt, Begierde und Abscheu, und andere giebt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen an- und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die mancherlei Farben, dem Hören gleichermaassen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte wahrnehmbare. Was besagt uns nun diese Erzählung, Theaitetos, in Beziehung auf das vorige? Merkst du es wol?

Theaitetos. Noch nicht ganz, o Sokrates.

Sokrates. So sieh zu, ob wir es irgendwie hinausführen. Sie will nämlich sagen, dass alles dieses, wie wir auch sagten, sich bewegt. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. Soviel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Ort und in Beziehung mit dem nahen, und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise erzeugte aber ist langsamer.

Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit entfernterem und erzeugt so, und das so erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehn besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein solches anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röthe erzeugen nebst der ihr mitgeborenen Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein anderes getroffen hätte: dann wird, indem beide sich bewegen, nämlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röthe aber auf Seiten des die Farbe miterzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit der Gesichtswahrnehmung, und sieht alsdann, und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung sondern ein sehendes Auge; auf der andern Seite wird das die Farbe miterzeugende erfüllt mit der Röthe, und ist geworden auch wiederum nicht die Röthe, sondern ein rothes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem Dinge sonst begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu sein. Eben so ist nun alles übrige, das harte und warme und alles andere auf dieselbe Art zu verstehen, dass es nämlich an und für sich nichts ist, wie wir auch vorher sagten, sondern dass in dem einander Begegnen alles allerlei wird vermöge der Bewegung. Denn 157
auch, dass das wirkende etwas ist, und das leidende wiederum etwas, lässt sich an Einem nicht fest und sicher bemerken; denn weder ist etwas ein wirkendes, ehe es mit einem leidenden zusammentrifft, noch ein leidendes, ehe mit dem wirkenden; ja auch, was mit dem Einen zusammentreffend ein wirkendes wird, zeigt sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein leidendes. So dass diesem Allen zufolge, wie wir von Anfang an sagten, nichts an und für sich ein bestimmtes ist, sondern immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestossen werden muss, wiewol wir es auch jezt eben aus Gewohnheit und Ungeschiktheit gar oft und viel zu gebrauchen genöhiget waren, und man darf doch nach der Rede der Weisen weder das Etwas zugeben, noch das Wesen, noch Meins, noch Dieses noch Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung die fest steht: sondern der Natur gemäss muss man nur reden von werdendem und gewirktem, vergehendem und verändertem; so dass, wenn Jemand etwas beharrlich sezt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So muss man sowol von dem einzelnen reden, als auch von dem aus vielem zusammengefassten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Thier und seine

Gattung. Ist dir dies nun lieblich, Theaitetos, und gefällt es dir dass du davon kosten möchtest?

Theaitetos. Ich weiss nicht recht, Sokrates. Denn auch von dir kann ich nicht inne werden, ob du es sagst als deine Meinung, oder ob du mich nur versuchst.

Sokrates. Erinnerst du dich nicht mehr, Lieber, dass ich meines Theils dergleichen gar nicht weiss, auch nichts als das meinige vorbringe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen? Dir aber will ich Geburtshülfe leisten, und deshalb bespreche ich dich und lege dir zu kosten vor von allerlei Weisheit, bis ich endlich auch deine Meinung mit ans Licht bringe. Ist sie aber ans Licht gebracht, dann will ich auch gleich sehen, ob sie sich als ein Windei oder als eine gesunde Geburt zeigen wird. Also halte nur aus und sei gutes Muthes, und antworte dreist und tapfer, was dich dünkt über das, wonach ich eben frage.

Theaitetos. So frage denn.

Sokrates. Erkläre dich also noch einmal, ob es dir recht ist, dass gar nicht sein, sondern immer nur werden soll, gutes und schönes und alles, was wir eben durchgegangen sind?

Theaitetos. Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich gegründet zu sein, und dass es so müsse gedacht werden, wie du es auseinander sezest.

Sokrates. So wollen wir denn auch das nicht zurükklassen, was noch übrig ist davon. Es ist aber noch übrig das von den Träumen und Krankheiten, besonders auch dem Wahnsinn, und was man nennt sich verhören oder sich versehen oder sonst eine Sinnentäuschung. Denn du weisst wol, dass es das Ansehn hat, als könne durch alle diese Fälle einstimmig der Saz widerlegt werden, den wir jezt eben durchgegangen sind, und als wären auf alle Weise unsere Wahrnehmungen falsch in diesen Fällen, und
158 als fehlte viel daran, dass, was einem jeden erscheint, dasselbe auch sei, sondern ganz im Gegentheil, als sei nichts von dem was erscheint.

Theaitetos. Vollkommen recht, o Sokrates.

Sokrates. Was für eine Ausrede, Jüngling, bleibt also dem noch übrig, welcher sagt, Wahrnehmung sei Erkenntniss, und was jedem erscheine, das sei auch so dem, welchem es erscheint?

Theaitetos. Es fehlt mir der Muth, Sokrates, zu gestehen, dass ich nicht weiss, was ich sagen soll, weil du mich nur vorhin gescholten, als ich dies sagte. Und doch wäre ich in der That nicht vermögend, zu bestreiten, dass die Wahnsinnigen oder die

Träumenden nicht falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, diese aber geflügelt, und sich im Traume als fliegend vorkommen.

Sokrates. Merkst du auch nicht diesen Einwurf dagegen, besonders was Wachen und Schlafen betrifft?

Theaitetos. Welchen doch?

Sokrates. Den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nämlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen Jemand wol angeben könnte, wenn einer fragte, jezt gleich gegenwärtig, ob wir nicht schlafen, und Alles was wir vorstellen nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?

Theaitetos. Und wahrlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll. Denn es folgt ganz genau auf beiden Seiten dasselbe. Denn was wir jezt gesprochen haben, das können wir eben so gut im Traume zu sprechen glauben; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.

Sokrates. Du siehst also, dass das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar darüber gestritten werden kann, was Schlaf ist und was Wachen. Und da die Zeit des Schlafens der des Wachens ziemlich gleich ist, und die Seele in jedem von diesen Zuständen behauptet, dass die ihr jedesmal gegenwärtigen Vorstellungen auf alle Weise wahr sind: so behaupten wir eine gleiche Zeit hindurch, einmal, dass das eine, dann wieder eben so, dass das andere wirklich ist, und beharren beidemal gleich fest auf unserer Meinung.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Verhält es sich nun nicht mit Krankheiten und mit dem Wahnsinn eben so, bis auf die Zeit, dass die nicht gleich ist?

Theaitetos. Ganz richtig.

Sokrates. Und wie? soll das wahre aus der Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?

Theaitetos. Lächerlich wäre das ja auf vielerlei Weise!

Sokrates. Hast du aber etwas anderes sicheres, woran du zeigen kannst, welche von diesen Vorstellungen die wahren sind?

Theaitetos. Mich dünkt nicht.

Sokrates. So höre denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche behaupten, was jeder vorstellt, sei dem der es vorstellt auch wahr. Sie werden aber, wie ich glaube, uns so befragen. Was ganz und gar von einem andern verschieden ist, o Theaitetos, kann das wol irgend einerlei Vermögen mit jenem haben? und dass wir also ja nicht annehmen, dass das, wovon

die Frage ist, in einer Hinsicht doch einerlei ist mit jenem, und nur in einer andern verschieden, sondern nur, dass es ganz verschieden ist.

Theaitetos. Es ist ja unmöglich, dass eines mit einem andern einerlei, sei es nun Vermögen oder sonst etwas habe, wenn es ganz und gar davon verschieden ist.

159 *Sokrates.* Muss man nicht auch zugeben, dass ein solches nothwendig unähnlich ist?

Theaitetos. Mir scheint es wenigstens.

Sokrates. Wenn sich also ereignet, dass etwas einem ähnlich wird oder unähnlich, es sei nun sich selbst oder einem andern, werden wir nicht, wenn es ähnlich wird, sagen, dass es einerlei, wenn aber unähnlich, dass es verschieden wird?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Haben wir nun nicht vorher gesagt, dass es vielerlei und unzähliges wirkende gebe, und leidendes auch?

Theaitetos. Das haben wir.

Sokrates. Und auch, dass eins mit einem andern und dann wieder mit einem andern sich vermischend nicht beidemal einerlei sondern verschiedenes erzeugen wird?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. So lass uns denn von dir und mir und allem auf dieselbe Weise sagen, der kranke Sokrates und der gesunde Sokrates, sollen wir dies jenem ähnlich nennen oder unähnlich?

Theaitetos. Meinst du dieses Ganze, den kranken Sokrates, jenem Ganzen, dem gesunden Sokrates?

Sokrates. Ganz recht hast du verstanden, so meine ich es.

Theaitetos. Unähnlich dann.

Sokrates. Auch verschieden etwa auf eben die Art wie unähnlich?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Auch von dem schlafenden also, und was wir sonst jezt angeführt haben, wirst du das nämliche behaupten.

Theaitetos. Ich gewiss.

Sokrates. Wird also nicht jedes seiner Natur nach etwas wirkende, wenn es den gesunden Sokrates trifft, mit einem verschiedenen zu thun haben, und wenn den kranken, wieder mit einem verschiedenen?

Theaitetos. Wie sollte es nicht!

Sokrates. Und verschiedenes werden wir also in beiden Fällen zusammen erzeugen, ich der Leidende und jenes das wirkende?

Theaitetos. Wie sonst?

Sokrates. Wenn nun ich der Gesunde Wein trinke: so erscheint er mir lieblich und süss?

Theaitetos. O ja.

Sokrates. Es haben nämlich alsdann nach dem zuvor eingeräumten das wirkende und das leidende erzeugt, die Süssigkeit und die Wahrnehmung, beide zugleich schwebend. Und zwar hat die Wahrnehmung, welche auf der Seite des Leidenden ist, seine Zunge wahrnehmend gemacht, die Süssigkeit aber, welche auf der Seite des Weines um ihn schwebt, hat den Wein für die gesunde Zunge süss zu sein und zu scheinen gemacht.

Theaitetos. So waren wir allerdings vorher übereingekommen.

Sokrates. Wenn er aber den Kranken trifft, hat er dann nicht zuerst der Wahrheit nach nicht denselben getroffen, da er zu einem dem vorigen unähnlichen gekommen ist?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Verschiedenes also erzeugen wiederum ein solcher Sokrates und das Trinken des Weines. An der Zunge nämlich die Wahrnehmung der Bitterkeit, an dem Wein aber die werdende und schwebende Bitterkeit, und machen diesen nicht zur Bitterkeit, sondern zu einem bittern, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zu einem Wahrnehmenden.

Theaitetos. Ganz offenbar.

Sokrates. Also werde sowol ich nichts anderes jemals werden, so lange ich so wahrnehme, denn nur eine andere Wahrnehmung von etwas anderm macht den Wahrnehmenden zu einem 160
veränderten und andern, als auch jenes, das auf mich wirkende, wird niemals, sobald es mit einem andern zusammentrifft, dasselbige erzeugend, ein eben solches werden. Denn mit anderm muss es anderes erzeugend ein verändertes werden.

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. Eben so wenig aber werde ich für mich selbst ein solcher, noch jenes für sich selbst ein solches werden.

Theaitetos. Natürlich nicht.

Sokrates. Nothwendig also muss sowol ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von etwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar aber ein nichts Wahrnehmender zu werden, das ist unmöglich; als auch jenes muss, wenn es süss oder bitter oder etwas dergleichen wird, es nothwendig für einen werden. Denn süss, aber Niemanden süss zu sein, ist unmöglich.

Theaitetos. Allerdings muss es so sein.

Sokrates. Es bleibt also, glaube ich, übrig, dass wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da unser Sein zwar die Nothwendigkeit verknüpft, aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, dass es für uns unter einander verknüpft sei. So dass, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen muss, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Dass aber etwas an und für sich etwas gleichviel ob sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer dies behauptet es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.

Theaitetos. So ist es allerdings, Sokrates.

Sokrates. Nicht wahr also, wenn das mich zu etwas machende für mich ist, und nicht für einen Anderen: so nehme auch nur ich es wahr, ein Anderer aber nicht?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Wahr also ist mir meine Wahrnehmung, denn sie ist die meines jedesmaligen Seins. Ich also bin der Richter, nach dem Protagoras, dessen sowol was mir ist wie es ist, als dessen was mir nicht ist wie es nicht ist.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Wie also sollte ich, da ich untrüglich bin und nie fehle, in meiner Vorstellung von dem was ist oder wird, dasjenige nicht auch erkennen, was ich wahrnehme.

Theaitetos. Es lässt sich auf keine Weise anders denken.

Sokrates. Vortrefflich also hast du gesprochen, dass die Erkenntniss nichts anderes ist als Wahrnehmung; und es fällt in Eines zusammen, dass nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm Alles sich wie Ströme bewegt, dass nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maass aller Dinge ist, und dass nach dem Theaitetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniss wird. Nicht wahr, o Theaitetos? wir sagen doch, dass dies Kindlein dein neugebornes ist, und von mir geholt? oder wie meinst du?

Theaitetos. Nothwendig so, Sokrates.

Sokrates. Dieses haben wir recht mit Mühe endlich geboren, was es auch nun eigentlich sein mag. Nach der Geburt aber müssen wir nun das wahre Umtragen im Kreise damit vornehmen, indem wir durch weitere Untersuchung erforschen, ob nicht das geborene, vielleicht ohne dass wir es wussten, nicht werth ist auf-
161 erzogen zu werden, sondern ein leeres Windei. Oder glaubst du,

dein Kind müsse man auf alle Fälle auferziehen und nie aussezen? Oder wirst du es doch ertragen, wenn du siehst, dass es die Prüfung nicht besteht, und nicht allzuverdriesslich werden, wenn es dir Jemand, ohnerachtet es deine erste Geburt ist, wegnimmt?

Theodoros. Er wird es ertragen, unser Theaitetos, o Sokrates, denn er ist gar nicht hartnäkkig. Also, bei den Göttern, sage, ob es sich nun wieder nicht so verhält.

Sokrates. Offenbar hast du grossen Wohlgefallen an solchen Reden, Theodoros, und bist sehr gut, dass du glaubst, ich wäre gleichsam ein Schazkasten von Behauptungen, und dürfte ohne Mühe nur eine herausnehmend sagen, dass sich dies wiederum nicht so verhielte. Wie es aber wirklich damit zugeht, merkst du nicht, dass nämlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet; ich aber weiter nichts weiss als nur dieses wenige, nämlich die Rede eines anderen Weiseren aufzufassen und gehörig zu behandeln. Und so will ich es auch jezt mit diesem versuchen, nicht aber selbst etwas sagen.

Theodoros. Gut berichtiget, Sokrates, und thue nur so.

Sokrates. Weisst du also, Theodoros, was mich wundert von deinem Freunde Protagoras?

Theodoros. Was doch?

Sokrates. Das übrige hat mir alles sehr wol gefallen, was er sagt, dass was jedem scheint für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, dass er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maass aller Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem was Wahrnehmung hat unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigte, dass wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht als ein halbwachsener Frosch, geschweige denn als irgend ein Anderer unter den Menschen. Oder was wollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn einem jeden wahr sein soll, was er mittelst der Wahrnehmung vorstellt, und weder Einer den Zustand des Andern besser beurtheilen kann, noch auch die Vorstellung des Einen der Andere vermögender ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist; sondern, wie schon oft gesagt ist, jeder nur sein eignes für sich vorstellt, und dieses alles richtig und wahr ist: wie soll denn wol, o Freund, nur Protagoras weise sein, so dass er mit Recht auch von Andern zum Lehrer angenommen wird, und das um grossen Lohn; wir

dagegen unwissender, so dass wir bei ihm in die Schule gehn müssen, da doch jeder Mensch das Maass seiner eignen Weisheit ist? und wie sollen wir nicht glauben, dass Protagoras dies bloss im Scherz vorbringt? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshülfe: so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen. Ich glaube aber, es wird auch dasselbige sein mit dem ganzen Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig Einer des Andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen, und zu widerlegen suchen, wenn sie doch alle richtig sind, ist das nicht eine langweilige und überlaute Kinderei, wenn anders die Wahrheit des Protagoras wirklich wahr ist, und nicht nur scherzend aus dem verborgenen Heiligthum des Buches
162 herausgeredet hat.

Theodoros. Der Mann, o Sokrates, ist mein Freund, wie du oben sagtest. Darum möchte ich weder, dass Protagoras durch meine Eingeständnisse widerlegt würde, noch auch möchte ich dir gegen meine eigene Meinung zuwider sein. Deshalb nimm dir nur wieder den Theaitetos vor; schien er dir doch auch vorher sehr aufmerksam zu folgen.

Sokrates. Würdest du denn auch, wenn du nach Lakedämon kämest, Theodoros, zu den Fechtschulen, und dort die Andern entblösst sähest, Einige darunter überdies gar nicht vorzügliche Leute, dennoch lieber dich nicht neben ihnen auskleiden und ihnen deine Gestalt zeigen?

Theodoros. Warum meinst du, dass ich das nicht allerdings vorziehn würde, wenn sie es mir nur vergönnten und sich überreden liessen? So wie ich jezt euch zu überreden hoffe, mich zuschauen zu lassen, und mich, der ich schon ungelenker bin, nicht in den Uebungsplaz hineinzuziehen, sondern lieber mit einem jüngeren und vollsaftigern zu ringen.

Sokrates. Wenn es dir so recht ist, Theodoros, ist es mir auch nicht zuwider, wie man zu sagen pflegt. So muss ich denn wieder zu dem weisen Theaitetos gehn.

Sage also, Theaitetos, zuerst was wir jezt eben durchgegangen sind, ob du dich nicht ebenfalls verwunderst, dass sich auf einmal zeigt, du seist nichts schlechter in der Weisheit als einer unter den Menschen oder auch unter den Göttern? Oder glaubst du, dass das Maass des Protagoras weniger von den Göttern gilt, als von den Menschen?

Theaitetos. Beim Zeus keinesweges, und was du jezt fragst, verwundert mich freilich sehr. Denn als wir vorher erörterten,

weshalb sie wol sagten, was jedem erscheine, das sei auch für den, dem es erscheine, fand ich, dass dieses vortrefflich gesagt wäre, nun aber ganz im Gegentheil ist es schnell umgeschlagen.

Sokrates. Du bist eben jung, lieber Sohn, deshalb achtest du schneller auf verfängliche Reden, und giebst ihnen Eingang. Denn Protagoras oder ein Anderer für ihn würde hierauf sagen, Ihr trefflichen Knaben und Greise sizt hier zusammen und führt verfängliche Reden, indem ihr die Götter mit hineinzieht in die Sache, welche ich gänzlich bei Seite seze im Reden sowol als im Schreiben, ob sie sind oder nicht sind, und was auf den grossen Haufen Eindrukk machen würde, wenn er es hörte, dergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas schrekkliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Weisheit, als irgend ein Thier. Beweise aber und nothwendige Schlussfolgen führt ihr gar nicht eine einzige an, sondern begnügt euch mit dem scheinbaren, welches doch weder Theodoros noch irgend ein anderer Messkünstler bei seiner Messkunst anwenden würde, oder er wäre auch gar nichts werth. So überleget nun, du und Theodoros, ob ihr in so wichtigen Dingen solchen Reden Beifall geben wollt, die nur aus Ueberredungskünsten und Wahrscheinlichkeiten zusammengeseczt sind.

Theaitetos. Dass dieses billig wäre, Sokrates, würdest weder 163
du noch auch wir sagen wollen.

Sokrates. Auf eine andere Weise also, wie es scheint, müssen wir die Sache betrachten, wie du behauptest und Theodoros.

Theaitetos. Allerdings auf eine andere.

Sokrates. Lasst uns denn auf diese Weise sehen, ob wol Erkenntniss und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden. Denn darauf ging doch unsere ganze Rede aus, und deshalb haben wir so vielerlei Wunderliches aufgeführt. Nicht wahr?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Sollen wir also eingestehen, was wir durch Sehen wahrnehmen oder durch Hören, dass wir alles dieses auch zugleich verstehen? Zum Beispiel, Ausländer, deren Sprache wir noch nicht gelernt haben, sollen wir läugnen, dass wir die hören, wenn sie darin sprechen? oder sollen wir sagen, dass wir sie nicht nur hören, sondern auch das verstehen was sie sagen? Eben so, wenn wir Buchstaben noch nicht kennen, doch aber unsere Augen auf sie richten: sollen wir behaupten, dass wir sie nicht sehen, oder dass wir sie auch verstehen, wenn wir sie doch sehen?

Theaitetos. Dasselbige an ihnen, o Sokrates, was wir sehen

und hören, werden wir auch zu verstehen behaupten, dass wir nämlich von lezteren die Gestalt und Farbe sehen und auch erkennen, von jenen aber die Höhe und Tiefe hören und auch wissen; dass wir aber was von beiden die Sprachlehrer und Dolmetscher lehren, weder wahrnehmen durch das Sehen und Hören, noch also auch verstehen.

Sokrates. Vortrefflich, Theaitetos! und es wäre nicht recht, dir dieses zu bestreiten, damit dir auch der Muth wachse. Aber betrachte auch dieses andere, welches herbeikommt, und sieh zu, wie wir es uns abwehren wollen.

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Dieses, wenn Jemand fragte, ob es wol möglich wäre, dass einer etwas, wovon er einmal Erkenntniss erlangt, und wovon er die Erinnerung noch unverloren bei sich bewahrt, dann wann er sich erinnert, eben das doch nicht erkennte, dessen er sich erinnert. Ich bin aber, wie ich merke, sehr weitläuftig, da ich doch nur fragen wollte, ob Jemand, was er erfahren, indem er sich dessen erinnert, doch nicht weiss.

Theaitetos. Und auf welche Weise, Sokrates? Dies wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

Sokrates. Bin ich denn etwa irre? Sieh doch zu! Sagst du nicht, das Sehen sei ein Wahrnehmen und jeder Anblikk eine Wahrnehmung?

Theaitetos. So sage ich.

Sokrates. Wer nur etwas gesehn hat, der hat eine Erkenntniss bekommen von dem was er gesehen hat nach unserm jezigen Saz?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wie weiter? Giebst du nicht doch auch eine Erinnerung zu?

Theaitetos. O ja.

Sokrates. An nichts oder an etwas?

Theaitetos. An etwas, versteht sich.

Sokrates. Wol, was einer erfahren und wahrgenommen hat, an etwas davon?

Theaitetos. Woran sonst?

Sokrates. Und was Jemand gesehen hat, dessen erinnert er sich doch bisweilen?

Theaitetos. Gewiss erinnert er sich.

Sokrates. Auch indem er die Augen verschliesst? oder hat er es, sobald er dies thut, vergessen?

Theaitetos. Das wäre ja arg, o Sokrates, das zu behaupten.

Sokrates. Und doch müssen wir es, wenn wir nämlich den 164
vorigen Saz retten wollen; wo nicht, so ist es vorbei mit ihm.

Theaitetos. Auch ich, beim Zeus, merke so etwas, noch begreife ich es aber nicht ganz genau. Sage mir also wie?

Sokrates. So. Wer sieht, sagen wir, hat Erkenntniss bekommen davon, was er sieht. Denn Gesicht und Wahrnehmung und Erkenntniss haben wir zugegeben ist einerlei.

Theaitetos. Nun ja.

Sokrates. Wer nun gesehn und Erkenntniss dessen was er sah bekommen hat, erinnert sich dessen zwar, wenn er auch die Augen verschliesst, sieht es aber dann nicht. Nicht so?

Theaitetos. Ganz recht.

Sokrates. Dies Er sieht nicht, heisst aber soviel als Er erkennt nicht, wenn doch Er sieht eben soviel ist als Er erkennt.

Theaitetos. Das ist richtig.

Sokrates. Es folgt also, dass Jemand das, wovon er Erkenntniss bekommen hat, indem er sich dessen erinnert, doch nicht erkennt, weil er es nicht sieht, eben das, wovon wir gesagt haben, es würde ein Wunder sein, wenn es geschähe.

Theaitetos. Vollkommen recht.

Sokrates. Etwas unmögliches scheint also zu erfolgen, wenn Jemand sagt, Erkenntniss und Wahrnehmung sei dasselbe.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Man muss also sagen, jedes von beiden sei ein anderes.

Theaitetos. So wird es sein müssen.

Sokrates. Was ist also wol die Erkenntniss? wir müssen es wie es scheint noch einmal von vorne an erklären.

Allein Theaitetos, was sind wir doch im Begriff zu thun?

Theaitetos. Wie so?

Sokrates. Es kommt mir vor, als ob wir nach Art eines schlechten Hahns, ehe wir noch gesiegt haben, und von der Sache abspringend unser Siegsgeschrei anstimmten.

Theaitetos. Wie so denn?

Sokrates. Gerade als ob es uns nur um des Widerspruchs halber wäre, scheinen wir bloss den Worten nachgehend unsere Gegenbehauptung aufgestellt zu haben, und indem wir durch solche Mittel den Saz überwunden ganz zufrieden zu sein; und da wir doch behaupten keine Kunstfechter zu sein, sondern Weisheits-

freunde, thun wir dennoch unvermerkt gerade dasselbe wie jene gewaltigen Männer.

Theaitetos. Ich verstehe noch immer nicht wie du es meinst.

Sokrates. So will ich denn versuchen, dir deutlich zu machen, was ich doch von der Sache merke. Wir fragten, ob wol, wenn Jemand etwas erfahren hat, und sich dessen erinnert, er es doch nicht erkenne; und nachdem wir gezeigt hatten, dass wer etwas gesehen hat und dann die Augen verschliesst, sich nun dessen erinnert, es aber nicht mehr sieht, zeigten wir, dass er sich erinnere, aber nicht mehr erkenne; dieses aber sei unmöglich, und so ging die Sache verloren, die Protagoreische sowol als auch zugleich die deinige von Erkenntniss und Wahrnehmung, dass beides einerlei ist.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hülfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaiset ist, misshandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vormünder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hülfe kommen wollen, von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen.

Theodoros. Nicht ich, o Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist Vormund für seine Angelegenheiten. Ich aber habe mich ziemlich bald aus dem blossen Denken in die
165 Messkunst gerettet. Dennoch aber werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

Sokrates. Wol gesprochen, Theodoros. So betrachte nun meine Hülfleistung. Nämlich es muss Jemand noch viel gewaltigere Dinge zugestehen als die vorigen, wenn er nicht genau auf die Worte Acht hat, so wie wir gewöhnlich pflegen zu bejahen oder zu verneinen. Soll ich dir sagen Wie, oder dem Theaitetos?

Theodoros. Beiden gemeinschaftlich, Sokrates. Antworten aber mag dir der jüngere; denn wenn er fehlt, wird es ihm weniger übel stehn.

Sokrates. So will ich denn gleich die gewaltigste Frage vorbringen. Das ist aber, glaube ich, eine solche: Ist es wol möglich, dass derselbe Mensch, der etwas weiss, das was er weiss zugleich auch nicht wisse?

Theodoros. Was wollen wir hierauf antworten, Theaitetos?

Theaitetos. Ich meines Theils halte es für unmöglich.

Sokrates. Keinesweges, wenn du nämlich sagst, das Sehen sei Erkennen. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage machen, wenn du einmal, wie man sagt, in die Falle gegangen bist, und ein zudringlicher Mensch dir mit der Hand das eine Auge zuhält, und dich fragt, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel sähest?

Theaitetos. Ich werde sagen, mit diesem zwar nicht, wol aber mit dem andern.

Sokrates. Also siehst du doch zu gleicher Zeit dasselbe, und siehst es auch nicht.

Theaitetos. Auf gewisse Weise wol.

Sokrates. Ich begehre ja gar nichts, sagt er alsdann, von der Art und Weise, habe auch darnach gar nicht gefragt, sondern nur, ob was du erkennst, du dieses auch nicht erkennst? Nun aber zeigt sich, dass du siehst, was du auch nicht siehst. Und eingestanden hast du vorher, das Sehen sei Erkennen, und das Nichtsehen Nichterkennen. So berechne nun selbst, was dir hieraus entsteht.

Theaitetos. Ich berechne schon, das Gegentheil dessen was ich vorausgesezt.

Sokrates. Wahrscheinlich, du Wunderbarer, würde dir noch mehr dergleichen begegnen, wenn dich Jemand noch ausserdem fragte, ob man wol auch könne scharf erkennen und auch stumpf, oder von nahebei zwar erkennen, von weitem aber nicht, und eben so laut und leise, und tausend dergleichen, was ein leichtbewaffneter Mann, ein Söldner in Reden in den Hinterhalt legen, und wenn du Erkenntniss und Wahrnehmung als dasselbe gesezt hast, auf das Hören und Riechen und diese Arten von Wahrnehmungen losgehend dich widerlegen würde, nicht nachlassend sondern immer eindringend, bis du in Bewunderung seiner verwünschten Weisheit ganz verstrikkt würdest, wodurch er dich in seine Gewalt und Gewahrsam bekäme, und dich dann loslassen würde nur für soviel Geld, als du mit ihm übereinkommen könntest. Was für eine hülfreiche Rede würde also wol, fragst du vielleicht, Protagoras für seine Lehre herbeibringen? Sollen wir nicht versuchen, sie vorzutragen?

Theaitetos. Auf alle Weise.

Sokrates. Dieses alles nämlich, was wir jezt um ihm beizustehen sagten, und er würde, glaube ich, ziemlich verächtlich gerade auf uns eingehn und sprechen, Dieser ehrliche Sokrates, weil 166
ein Knäblein sich erschrokken hat, als es gefragt ward, ob wol

derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schrekk es geläugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er einen Mann wie mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. Die Sache aber, du muthwilligster Sokrates, verhält sich so. Wenn du etwas von dem meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet was ich selbst geantwortet hätte, des Irrthums überführt; dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm dem Gefragten allein. So, um nur bei dem nächsten anzufangen, glaubst du denn, Jemand werde dir zugeben, dass einem die Erinnerung an etwas was ihm begegnete einwohnt als ein eben solcher Zustand, wie der, da es ihm begegnete, wiewol es ihm nun nicht mehr begegnet? Weit gefehlt. Oder dass Jemand Bedenken tragen werde zu gestehen, es sei möglich, dass derselbe dasselbe wisse und auch nicht wisse? Oder wenn er auch dieses fürchten sollte, dass er jemals zugeben werde, der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand Der und nicht vielmehr Die und zwar unzählig viele Werdende, so lange es noch Verunähnlichung giebt, wenn man sich doch hüten soll, dass nicht Einer auf die Worte des Andern Jagd mache. Vielmehr, du Leichtsinniger, würde er sagen, gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behaupte, wenn du nämlich kannst, und widerlege dieses, dass nicht jedem von uns eigenthümliche Wahrnehmungen entstehen, oder dass wenn auch dieses sei, darum doch nicht das erscheinende für jenen allein werde, oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint. Sprichst du aber von Schweinen und Affen, so betrügst du dich nicht nur selbst als ein Schwein, sondern überredest auch die, welche dir zuhören, sich eben so gegen meine Schrift zu betragen, woran du nicht schön handelst. Denn ich behaupte zwar, dass sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, dass nämlich ein jeder von uns das Maass dessen sei, was ist und was nicht, dass aber dennoch der Eine unendlich viel besser sei als der Andere, eben deshalb weil dem Einen dieses ist und erscheint, dem Andern etwas anderes. Und weit entfernt bin ich, zu behaupten, dass es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich gerade weise, welcher, wem unter uns übles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, dass ihm gutes erscheine und sei. Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloss bei dem Worte, sondern vernimm erst folgender-

massen noch deutlicher was ich meine. Erinnere dich nämlich nur, was zum Beispiel in dem vorigen gesagt wurde, dass dem Kranken bitter scheint und ist, was er geniesst, dem Gesunden aber ist und scheint es das Gegentheil. Weiser nun soll man freilich keinen von beiden machen, es ist auch nicht möglich; auch darf man nicht klagen, der Kranke sei unverständig, weil er dies 167
so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil anders; wol aber muss man jenem eine Umwandlung bewirken auf die andere Seite, denn die andere Beschaffenheit ist die bessere. Eben so ist auch in Sachen des Unterrichts von einer Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zur andern. Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat Einer Einen, der falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach wahres vorzustellen. Denn es ist weder möglich, das was nicht ist vorzustellen, noch überhaupt anderes, als in jedem erzeugt wird; dieses aber ist immer wahr. Sondern nur demjenigen, der, vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele, auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere bewirken, dass er anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann Einige aus Unkunde das wahre nennen, ich aber nenne nur einigen besseres als anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts. Und unter den Weisen, o lieber Sokrates, die Frösche zu meinen bin ich weit entfernt, sondern in Beziehung auf thierische Leiber verstehe ich darunter die Aerzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute. Denn ich glaube, dass auch diese den Pflanzen anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn sie etwa krank sind, heilsame und gesunde Wahrnehmungen und Wahrheiten beibringen, so wie weise und gute Redner wiederum machen, dass den Staaten anstatt des verderblichen das heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht erscheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt; der Weise aber macht, dass anstatt des bisherigen verderblichen ihnen nun heilsames so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise und würdig grosse Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, dass Einige weiser sind als Andere, und dass doch keiner falsches vorstellt, und auch du, magst du nun wollen oder nicht, dir musst gefallen lassen, ein Maass zu sein. Denn hiedurch wird diese Lehre aufrecht erhalten, gegen welche du nun einwenden magst, wenn du aufs neue etwas einzuwenden hast, so dass du in einer Rede das

Gegentheil durchführst, oder willst du es lieber durch Fragen, auch so. Denn auch das muss der Verständige nicht scheuen, sondern auf alle Weise angreifen. Nur dieses beobachte, betrüge nicht im Fragen. Es ist ja auch die grösste Unvernunft, wenn einer sagt, es sei ihm nur an der Tugend gelegen, und sich dann doch nicht anders als betrügerisch in seinen Reden beweisst. Betrügen aber heisst in dieser Sache, wenn Jemand nicht dieses beides gänzlich von einander trennt, und anders wenn er nur streiten will, seine Unterredungen einrichtet, anders aber wieder wenn er untersuchen will, und im ersten Falle zwar immerhin scherzt und überlistet so viel er kann, bei der ordentlichen Untersuchung dagegen ernsthaft ist, und den mit ihm untersuchenden zurechtweiset, nur diejenigen Fehler ihm aufzeigend, zu denen er durch
168 sich selbst und durch die mit denen er früher umging ist verleitet worden. Wenn du es nun so machst, werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, sich selbst die Schuld beimessen von ihrer Verwirrung und Ungewissheit, nicht aber dir, und werden dir nachgehen und dich lieben, sich selbst aber hassen, und von sich entfliehen in die Philosophie, damit sie Andere werden und nicht länger die bleiben, die sie vorher waren. Wofern du aber, wie die Meisten, das Gegentheil hievon thust: so wirst du auch das Gegentheil erfahren, und die, welche mit dir umgehn, anstatt zu Philosophen vielmehr zu Feinden dieser Sache machen, wenn sie werden älter geworden sein. Wenn du mir aber folgst: so wirst du nicht etwa feindselig oder streitsüchtig, sondern mit gelassenem Gemüth eingehend wirklich untersuchen, wie wir es nur meinen, wenn wir behaupten, dass sich alles bewegt, und dass, was ein jeder vorstellt, für ihn auch ist, den Einzelnen sowol als den Staat. Und hieraus kannst du hernach weiter folgern, ob Erkenntniss und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, nicht aber wie vorher bloss aus dem gewohnten Gebrauch der Worte und Bezeichnungen, welche die Leute, wie es eben kommt herumziehen, und dadurch einander vielfältige Verwirrung bereiten.

Dieses, o Theodoros, habe ich deinem Freunde zur Hülfe dargebracht, nach Vermögen weniges von wenigem; wenn er aber selbst lebte, würde er dem seinigen weit glänzender beigestanden haben.

Theodoros. Du scherzest, Sokrates; denn du hast dem Manne mit recht jugendlichem Muthe beigestanden.

Sokrates. Wol gesprochen, Freund. Sage mir aber, hast du wol darauf geachtet, was Protagoras eben sagte, und uns Vorwürfe

darüber machte, dass wir, an ein Knäblein unsere Rede richtend, die Furcht dieses Knaben mit gegen ihn gebrauchten im Streit? Nannte er nicht dies einen schlechten Scherz, und wollte, wie er selbst sein Maass aller Dinge sehr tiefsinnig und gründlich behandelte, dass auch wir ernsthaft umgehn sollten mit seiner Rede?

Theodoros. Wie sollte ich nicht darauf geachtet haben?

Sokrates. Wie also? räthst du an, ihm zu folgen?

Theodoros. Gar sehr.

Sokrates. Du siehst aber doch, dass dieses sämmtlich Knaben sind, dich ausgenommen. Sollen wir also dem Manne folgen, so müssen wir Beide einander fragen und antworten, um seinen Saz ernsthaft zu erwägen, damit er uns wenigstens das nicht vorwerfen könne, dass wir nur spielend mit Kindern seine Rede untersucht hätten.

Theodoros. Wie? sollte nicht Theaitetos besser als Viele, die grosse Bärte tragen, der Prüfung eines Sazes nachfolgen können?

Sokrates. Doch aber nicht besser, o Theodoros, als du. Denke also nur nicht, dass ich zwar deinem verstorbenen Freunde auf alle Weise zu Hülfe kommen müsse, du aber gar nicht. Sondern komm her, o Bester, und gehe ein wenig mit, nur so weit, 169
bis wir sehen, ob du in messkünstlerischen Zeichnungen das Maass sein sollst, oder ob Alle eben so gut als du sich selbst genügen können auch in der Sternkunde und dem übrigen, worin du den Ruf hast, dich auszuzeichnen.

Theodoros. Es ist warlich nicht leicht, Sokrates, wenn man bei dir sizt, nicht Rede stehen zu müssen, und ich habe eben gar sehr vorbeigeschossen, als ich meinte, du würdest mir wol erlauben, mich nicht zu entkleiden, und würdest mich nicht zwingen wie die Lakedaimonier. Du aber scheinst dich gar mehr dem Skirrhon zu nähern. Denn die Lakedaimonier befehlen nur entweder sich zu entfernen oder sich zu entkleiden. Du aber scheinst deine Sache mehr nach Art des Antaios durchzuführen; denn wer einmal da ist, den lässt du gar nicht los, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu streiten.

Sokrates. Vortrefflich, o Theodoros, hast du meine Krankheit durch diese Vergleichung beschrieben. Nur dass ich noch wakkerer bin als jene. Denn gar mancher Herakles und Theseus mächtig im Reden hat sich mir schon gestellt, und mich tüchtig zusammengebauen; aber ich lasse deshalb doch nicht ab, eine so gewaltige Liebe hat mich ergriffen zu solchen Kampfübungen. Und

so missgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu unterreden zu unserm beiderseitigen Nuzen.

Theodoros. Ich widerspreche nicht länger. Führe mich also wohin du willst; auf alle Weise werde ich hierin das Schikksal, welches du mir anspinnen wirst, ertragen müssen und widerlegt werden. Weiter jedoch nicht, als du vorher bestimmt hast, werde ich mich dir hergeben können.

Sokrates. Auch soweit ist es genug. Und gieb mir nur ja darauf Achtung, dass wir nicht wieder unvermerkt in eine kindische Art von Reden hineingerathen, und uns dies Jemand noch einmal vorrükken könne.

Theodoros. Ich will es wenigstens versuchen, so weit ich kann.

Sokrates. Eben das also lass uns auch jezt wieder zuerst vornehmen, was vorher, und lass uns sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht schwierig wurden, und es an dem Saze tadelten, dass er einen jeden sich selbst genügend an Einsicht erklärte, da uns denn Protagoras zugab, dass in Absicht auf das bessere und schlechtere Einige Vorzüge hätten, welche daher auch weise wären. Nicht so?

Theodoros. Ja.

Sokrates. Wenn er nun selbst gegenwärtig dieses zugestanden hätte, und nicht bloss wir es eingeräumt, die wir ihn vertreten: so würde es nicht einmal nöthig sein, noch einmal von vorn anzufangen, um dies zu befestigen. Nun aber könnte vielleicht Jemand behaupten, wir wären nicht bevollmächtiget für ihn etwas zuzugestehn. Daher ist es besser gethan eben dieses noch einmal genauer durchzugehn. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob es sich so verhält, oder anders.

Theodoros. Du hast Recht.

170 *Sokrates.* Lass uns daher nirgend anders her, sondern eben aus seinem Saze so kurz als möglich die Zustimmung hiezu ableiten.

Theodoros. Wie aber?

Sokrates. So.

Was jeder vorstellt, so sagt er doch, das ist auch für den, der es vorstellt.

Theodoros. Das sagt er freilich.

Sokrates. Also, Protagoras, sprechen auch wir eines Menschen oder vielmehr aller Menschen Vorstellungen aus, und sagen, dass es keinen, wer es auch sei, gebe, der nicht in einigen Din-

gen sich selbst für weiser halte als die Andern, in andern aber auch Andere als sich, und dass sie in den grössten Gefahren, wenn sie in Feldzügen, in Krankheiten, auf der See in Noth gerathen, sich zu denen, welche in diesen Umständen die Regierung führen, als zu Göttern wenden und auf sie als ihre Retter hoffen, die sich doch durch nichts anderes unterscheiden als durch das Wissen. Und überall im menschlichen Leben ist es voll von solchen, welche Lehrer und Gebieter suchen für sich selbst und die andern Geschöpfe und ihre Handlungen, und eben so auch von solchen, welche glauben, dass sie im Stande sind zu lehren, und im Stande zu gebieten. Und in allen diesen Fällen, was können wir anders sagen, als dass die Menschen selbst glauben, es gebe unter ihnen Weisheit und Unverstand?

Theodoros. Nichts anderes.

Sokrates. Halten sie nun nicht die Weisheit für richtige Einsicht, den Unverstand aber für falsche Vorstellung?

Theodoros. Wofür sonst?

Sokrates. Was also, o Protagoras, sollen wir mit dieser Rede anfangen? Sollen wir sagen, dass die Menschen immer richtig vorstellen? oder bisweilen richtig, bisweilen falsch? Denn aus beidem ergiebt sich auf jeden Fall, dass sie nicht immer richtig, sondern auf beide Weise vorstellen. Denn bedenke nur, o Theodoros, ob wol einer von denen, die es mit dem Protagoras halten, oder du selbst behaupten wolltest, dass Niemand glaube, ein Anderer sei unverständig, und mache sich falsche Vorstellungen?

Theodoros. Das wäre ja unglaublich, Sokrates.

Sokrates. Und doch kommt in diese Noth der Saz, welcher behauptet, dass der Mensch das Maass aller Dinge ist.

Theodoros. Wie doch?

Sokrates. Wenn du bei dir selbst etwas abgeurtheilt hast, und mir nun deine Vorstellung davon kund thust: so muss nach jenes Behauptung dir zwar dieses Wahrheit sein; steht es aber uns Andern nicht frei, auch wieder Richter zu sein über dein Urtheil, oder urtheilen wir, dass du immer richtig vorstellst? und werden nicht vielmehr in jedem Fall unzählig Viele gegen dich streiten welche das Gegentheil vorstellen und glauben, dass du falsch meinst und urtheilest?

Theodoros. Ja wol beim Zeus, o Sokrates, unzählig Viele, wie Homeros sagt, und die mir aller Welt Händel erregen.

Sokrates. Wie also? Willst du, wir sollen sagen, dass du dann dir selbst zwar richtig vorstellst, jenen unzähligen aber falsch?

Theodoros. So scheint es wenigstens dem Saze nach nothwendig zu sein.

Sokrates. Wie ist es aber mit dem Protagoras selbst? Wird er nicht gestehen müssen, dass wenn er selbst nicht glaubte, dass der Mensch das Maass ist, noch auch die Leute, wie dann diese es nicht glauben, dass dann diese Wahrheit für Niemanden wäre, die er geschrieben hat? Und wenn er es glaubt, die Leute aber
171 es nicht mit ihm glauben: so weisst du doch zuerst, dass sie alsdann um desto mehr nicht ist als ist, je mehrere nicht so vorstellen, als so vorstellen?

Theodoros. Allerdings, da sie ja nach Maassgabe der einzelnen Vorstellungen auch sein wird und nicht sein.

Sokrates. Hernach ist doch dieses das schönste bei der Sache. Er giebt gewissermaassen zu, dass die Meinung der entgegengesezt vorstellenden über seine Meinung, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, dass Alle was ist vorstellen.

Theodoros. Allerdings.

Sokrates. So gäbe er also zu, dass seine eigne falsch ist, wenn er eingesteht, dass die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre.

Theodoros. Nothwendig.

Sokrates. Die Andern aber geben von sich nicht zu, dass sie irren?

Theodoros. Ganz und gar nicht.

Sokrates. Er aber gesteht auch dieser Vorstellung wiederum zu, dass sie richtig sei, zufolge dessen, was er geschrieben hat.

Theodoros. So scheint es.

Sokrates. Von Allen also, beim Protagoras angefangen, wird bestritten werden, oder vielmehr von ihm doch zugestanden, wenn er dem, der das Gegentheil von ihm behauptet, zugiebt, er stelle richtig vor, dann muss auch Protagoras selbst einräumen, dass weder ein Hund noch auch der erste beste Mensch das Maass ist, auch nicht für Eine Sache, die er nicht erlernt hat. Nicht so?

Theodoros. So ist es.

Sokrates. Wenn dies also von Allen bestritten wird: so wäre sie ja Niemanden wahr diese Wahrheit des Protagoras, weder irgend einem Andern, noch auch ihm selbst.

Theodoros. Gar zu heftig, o Sokrates, rennen wir meinen Freund um.

Sokrates. Aber, Lieber, es ist ungewiss, ob wir auch etwa

das richtige vorbeirennen. Denn zu glauben ist, dass jener so viel ältere auch weiser ist, als wir, und könnte er sich jezt hier hervorarbeiten nur bis an den Hals: so würde er mich sowol, dass ich in den Tag hineingeredet, wie sehr wahrscheinlich, hart bestrafen, als auch dich, dass du Alles eingeräumt, und würde dann wieder untertauchen und davongehen. Indess werden wir uns, denke ich, mit uns selbst begnügen müssen, und nur sagen, was uns jedesmal richtig scheint. So auch jezt. Können wir etwas anderes sagen, als dass jeder, wer es auch sei, dies zugeben müsse, dass Einer weiser ist als Andere, und so auch unwissender?

Theodoros. Mich zum wenigsten dünkt es so.

Sokrates. Auch etwa, dass der Saz am besten so bestehen werde, wie wir ihn um dem Protagoras zu helfen entworfen haben, dass vieles zwar einem jeden, wie es ihm scheint, so auch ist, das warme nämlich, das trokkne, das süsse und alles zu dieser Art gehörige. Wenn er aber doch einräumen soll, dass in einigen Dingen Einer besser sein soll als der Andere, so würde er am liebsten sagen mögen, dass in Absicht auf das gesunde und ungesunde nicht jedes Weib oder Kind oder Thier im Stande wäre, sich selbst zu heilen durch seine Erkenntniss dessen, was ihm gesund ist, sondern hierin, wenn irgendwo, wäre der Eine besser als der Andere.

Theodoros. So wenigstens scheint es mir.

Sokrates. Eben so auch in bürgerlichen Dingen; das schöne und schlechte, das gerechte und ungerechte, das fromme und un- 172
fromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung fasst und dann feststellt als gesezmässig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit, und in diesen Dingen ist um nichts weiser weder ein Einzelner als der Andere noch ein Staat als der andere. In der Festsezung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, dass ein Rathgeber sich unterscheidet vor dem andern und eines Staates Vorstellung vor des andern in Absicht auf Wahrheit, und keinesweges dürfte er wagen zu behaupten, dass, was ein Staat festsezt als nüzlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nüzen werde. Bei jenem vorher erwähnten aber, dem Recht und Unrecht, dem frommen und gottlosen, wollen sie behaupten, dass nichts in dieser Art schon von Natur eine bestimmte Beschaffenheit habe, sondern was gemeinsam vorgestellt werde, das werde wahr zu der Zeit wann und so lange als es dafür gehalten werde.

Und so viele doch nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, halten sich doch hiezu mit ihrer Weisheit. Aber, o Theodoros, wir kommen immer aus einer Untersuchung in die andere, und aus einer kleineren in eine grössere.

Theodoros. Haben wir denn nicht Musse, Sokrates?

Sokrates. Ja, so scheint es. Deshalb, du herrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jezt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, dass die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen.

Theodoros. Wie meinst du das?

Sokrates. Mir scheint, dass diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen erzogen worden, wie Knechte erzogen sind im Vergleich mit Freien.

Theodoros. In wiefern doch?

Sokrates. In sofern jenen das, was du eben nanntest, die Musse niemals fehlt, und sie ruhig mit Musse ihre Untersuchungen anstellen, so wie wir jezt schon die dritte, wie sie eine aus der andern gefolgt sind, anknüpfen; so auch sie, wenn ihnen eine sich eben darbietende besser gefällt, als die bereits vorliegende, und es kümmert sie nichts, ob sie lang oder kurz reden, wenn sie nur das rechte treffen. Die Andern aber reden theils immer im Gedränge, denn es treibt sie zur Eile das Wasser welches abfliesst, und lässt ihnen nicht zu, worüber sie es am liebsten möchten, Untersuchungen anzustellen; sondern der Gegner steht dabei und hat Zwang für sie und die abgelesenen Punkte, über deren Grenzen hinaus sie nichts reden dürfen. Dann auch beziehen sich ihre Reden immer auf einen ihrer Mitknechte, und sind gerichtet an einen Herrn, welcher vor ihnen sizt und die Gewalt in Händen hat. Und der Streit geht niemals um dies und jenes, sondern immer um die Sache, ja oft geht es um das Leben. So dass sie
173 durch alles dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewizigt, und sich trefflich darauf verstehn ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der That zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachsthum und das freie gerade Wesen benommen, indem sie sie nöthiget, krumme Dinge zu verrichten, und die noch zarte Seele in grosse Gefahren und Besorgnisse verwikkelt, welche sie ohne Verlezung des gerechten und wahren nicht

überstehen können, und daher sogleich zur Lüge und zum gegenseitigen Unrechtthun sich hinwendend so verbogen und verkrüppelt werden, dass schon nichts gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, wie gewaltig und weise sie auch geworden zu sein glauben. So nun sind diese beschaffen, Theodoros. Die aber von unserer Schaar, willst du, dass wir die auch beschreiben, oder dass wir die lassend uns wiederum zu unserer Rede wenden, damit wir doch nicht die Freiheit und Ungebundenheit unserer Reden, von welchen ich eben sprach, allzustark gebrauchen?

Theodoros. Keinesweges, Sokrates, sondern beschreiben wollen wir sie. Denn sehr richtig hast du dieses bemerkt, dass wir, die wir uns zu dieser Schaar halten, nicht Knechte unserer Reden sind, sondern die Reden gleichsam unsere Dienstleute, welche es erwarten müssen abgefertigt zu werden, wie es uns gefällt. Denn weder ein Richter, noch wie bei den Dichtern ein Zuschauer, sizt vor uns mit der Befugniss uns zu strafen oder zu befehlen.

Sokrates. So lass uns denn, da es dir so gefällt, von denen reden, welche an der Spize stehen. Denn was sollte man auch von denen sagen, welche sich nur auf eine schlechte Art mit der Philosophie beschäftigen? Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rathes ist, noch wo irgend eine andere Staatsgewalt ihre Sizung hält. Geseze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Verbrüderungen um die obrigkeitlichen Aemter, und die berathschlagenden Zusammenkünfte, und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner Jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt, oder was einem von seinen Vorfahren her übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite; davon weiss er weniger, wie man sagt, als wieviel es Sand am Meere giebt. Und von dem allen weiss er nicht einmal, dass er es nicht weiss. Denn er enthält sich dessen nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der That wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber dieses alles für gering haltend und für nichtig schweift verachtend nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne vertheilend, und überall jegliche Natur alles dessen was ist im Ganzen erforschend, zu 174
nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.

Theodoros. Wie meinst du dies, Sokrates?

Sokrates. Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blikk nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und wizige thrakische Magd soll verspottet haben, dass er, was am Himmel wäre, wol strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füssen, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nämlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der That, ein solcher weiss nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als alle anderen zu thun und zu leiden, das untersucht er, und lässt es sich Mühe kosten es zu erforschen. Du verstehst mich doch, Theodoros, oder nicht?

Theodoros. Sehr gut; und sehr wahr ist was du sagst.

Sokrates. Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit Jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, was vor den Füssen oder sonst vor aller Augen ist, genöthiget wird zu reden: so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine gewaltige Ungeschikktheit erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf ankommt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiss er keinen einzeln anzugreifen, indem er von Niemand irgend etwas übles weiss, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun keinen Rath weiss, erscheint er lächerlich. Und wiederum wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von Andern, giebt sich kund, dass er lacht, nicht nur verstellter Weise, sondern ganz ordentlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Hirten, der Schweine oder Schaafe oder einen Rinderhirten glükklich preisen, weil er viel melkt; nur glaubt er, dass jener ein unlenksameres und boshafteres Thier hütet und melkt als diese; und dass doch ungesittet und ungebildet ein solcher aus Mangel an Musse nicht minder sein muss als andre Hirten, eingezwängt in seine Mauern eben wie jene in die Hürden auf den Bergen. Hört er aber von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte wer sie besizt ein ungeheuer grosses Besizthum: so dünkt ihn, er höre einer

grossen Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist über die ganze Erde zu schauen. Und wenn sie gar die Geschlechter besingen, wie irgend ein Edler sieben reiche Ahnherren habe aufzuweisen: so dünkt ihn, ein sehr kurzsichtiges Lob zu hören von solchen, die nur auf das kleine merken, und aus Unwissenheit nicht vermögen immer auf das Ganze zu blikken, noch zu berechnen, dass 175
Grossvater und Vorfahren unzählige Tausende ein jeder gehabt hat, worunter Reiche und Arme, Könige und Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals zehntausend können gewesen sein bei dem ersten besten. Aber ein Verzeichniss von fünf und zwanzig Vorfahren für etwas grosses ausgeben, die etwa auf Herakles, den Sohn des Amphitryon, zurükkgehn, das gilt ihm für das ungereimteste in der Kleinlichkeit; und er lacht, dass sie, wie nun hinaufwärts vom Amphitryon der fünf und zwanzigste doch wieder einer war, wie es sich eben traf, und der funfzigste von ihm, dass sie dies nicht einmal vermögen sich vorzurechnen, und sich dadurch das aufgeblasene Wesen einer thörichten Seele zu vertreiben. Wegen alles dessen nun wird ein solcher von der Menge verlacht, indem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füssen liegt, und rathlos in allem einzelnen.

Theodoros. Genau wie es geschieht stellst du es dar, Sokrates.

Sokrates. Zieht er selbst aber Einen zu sich hinauf, Lieber, und will sich Einer ihm versteigen von dem „Ob ich dir hierin Unrecht thue oder du mir" zur Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, was jede von ihnen ist, und wodurch sie unter sich und von allem übrigen unterschieden sind, oder von dem „Glükklich ist ein König, der viel Goldes besizt" zu der Frage vom Königthum selbst und überhaupt von menschlicher Glükkseligkeit und Elend, worin beides besteht, und auf welche Weise es der menschlichen Natur zukommt die eine zu erlangen und dem andern zu entgehen, sobald über eins von diesen Dingen ein solcher Kleingeistiger, Scharfsinniger, in Rechtsstreiten Gewandter Rede stehen soll, dann bezahlt wiederum er das gleiche; schwindelnd wie er von der Höhe herüberhängt, und von oben herabschauend aus Ungewohntheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht mächtiger als ein ausländischer Knecht, erregt er den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wol aber Allen, welche nicht wie Leibeigene, sondern auf die entgegengesezte Art aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise

eines jeden von beiden, die eine dessen der wahrhaft in Freiheit und Musse auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, dass er einfältig erscheint, und nichts gilt wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, dass er etwa nicht versteht das Bündel zu schnüren, das nachgetragen werden soll, oder eine Speise schmakkhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschikken weiss, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger in Wohlklang der Rede eingreifend würdig zu preisen das
176 wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen.

Theodoros. Wenn du, o Sokrates, Alle wie mich überzeugtest von dem was du sagst: so würde mehr Friede und des bösen viel weniger sein unter den Menschen.

Sokrates. Das böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem guten entgegengesetzes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Nothwendigkeit gemäss. Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist gar nicht leicht deutlich zu machen, dass nicht aus der Ursache, weshalb die Meisten sagen, dass man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen ist und die andere nicht, damit man nämlich nicht böse, sondern gut zu sein scheine. Denn dies ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwätz, wie es mir scheint; das wahre aber wollen wir so vortragen. Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der gerechteste ist. Und hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntniss hievon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hievon die offenbare Thorheit und Schlechtigkeit. Jegliche andere dafür geltende Meisterschaft und Einsicht aber ist, wenn sie in der bürgerlichen Verwaltung sich zeigt, nur etwas gemeines, wenn in den Künsten, etwas unfreies und niedriges. Wer also ungerechtes und gottloses redet und thut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht mit angelistigem Wesen; denn sie freuen sich über den Vorwurf, und

glauben zu hören, dass sie nicht Thoren sind, unnütze Lasten der Erde, sondern Männer, wie die sein müssen, denen es im Staate wohlgehen soll. So muss man ihnen demnach die Wahrheit sagen, dass sie nur um desto mehr solche sind, wie sie nicht glauben, weil sie es nicht glauben. Denn unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemanden unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nämlich nicht was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrechthun, sondern eine, welcher es unmöglich ist zu entfliehen.

Theodoros. Welche meinst du denn?

Sokrates. Zwei Vorbilder, o Freund, sind aufgestellt in der Welt, das göttliche der grössten Glükkseligkeit, und das ungöttliche des Elendes; sie aber sehen nicht, dass es sich so verhält, und werden aus Thorheit und höchstem Unverstande unvermerkt um der ungerechten Handlungen willen diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen welchem sie ähnlich geworden. 177
Sagen wir ihnen nun, dass wenn sie von jener Meisterschaft nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Uebeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer hier ein ihnen wie sie sind ähnliches Leben führen werden, als Böse im bösen lebend: so hören sie das alles doch nur an wie Weise und Ueberkluge, wenn armselige Thoren etwas sagen.

Theodoros. Ganz gewiss, Sokrates.

Sokrates. Ich weiss es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, dass wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem was sie tadeln, und sie wirklich tapfer lange genug aushalten und nicht unmännlich fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, dass sie sich selbst nicht gefallen in dem was sie sagen, und dass ihre Redekunst gleichsam ganz zusammenschrumpft, und sie nicht besser erscheinen als Kinder.

Doch lass uns hievon, da es ohnedies nur beiläufig gesagt war, nun abstehen; wo nicht, so möchte uns immer neu zuströmendes die erste Rede ganz verschütten. Lass uns aber zu dem vorigen zurükkkehren, wenn es dir so gelegen ist.

Theodoros. Mir, o Sokrates, war nicht minder angenehm, dieses zu hören, dem auch in meinen Jahren leichter ist nachzufolgen. Gefällt es dir jedoch, so lass uns wieder zurükk gehen.

Sokrates. Waren wir nicht da bei unserer Rede, wo wir sagten, dass diejenigen, welche das bewegliche Sein annähmen, und dass, was jedem jedesmal scheine, auch ihm, dem es scheint,

wirklich so sei, dass diese von allem übrigen und so auch vorzüglich vom Recht behaupteten, was ein Staat feststellte als ihm annehmlich, das sei auch für ihn welcher es feststellt recht, so lange er es stehen liesse, dass aber was das gute betrifft doch wol keiner von ihnen so muthig wäre, dass er sich unterstünde zu behaupten, auch was ein Staat, weil er es dafür hielte, als nützlich aufstellte, das wäre ihm auch, so lange er es gelten liesse, wirklich nützlich. Es müsste denn Jemand nur von dem Worte reden, und das wäre ja in Beziehung auf das, was wir meinen, nur ein Scherz. Nicht wahr?

Theodoros. Freilich.

Sokrates. Man rede also nicht von dem Worte, sondern von der Sache, welche unter diesem Namen in Betrachtung gezogen wird.

Theodoros. Freilich nicht.

Sokrates. Was er aber so nennt, das sucht auch jeder Staat bei seiner Gesezgebung zu treffen, und richtet alle Geseze, so viel er nämlich kann und weiss, so nüzlich für sich selbst ein als
178 möglich. Oder sieht er auf etwas anderes, indem er Geseze giebt?

Theodoros. Gewiss nicht.

Sokrates. Erlangt er es nun auch jedesmal? oder verfehlt nicht auch jeder gar vieles?

Theodoros. Ich glaube, dass sie auch verfehlen.

Sokrates. Noch mehr würde von hieraus besonders gewiss jeder das nämliche zugeben, wenn man nach der ganzen Gattung fragte, worin auch das nüzliche liegt. Es bezieht sich nämlich allemal auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Geseze geben, so geben wir sie, weil sie nüzlich sein sollen auf die nachherige Zeit, und dies nennen wir doch richtig die Zukunft.

Theodoros. Freilich.

Sokrates. Komm also und lass uns den Protagoras oder einen Andern, der dasselbe wie er behauptet, also fragen. Der Mensch ist das Maass aller Dinge, wie ihr sagt, o Protagoras, des weissen, des schweren, des leichten, kurz aller Dinge ohne Ausnahme von dieser Art. Denn er hat das Kennzeichen davon in sich selbst, indem er sie für solches haltend wie ihm begegnet richtig vorstellt für sich selbst und wie sie sind. Ist es nicht so?

Theodoros. Völlig so.

Sokrates. Sollen wir nun sagen, o Protagoras, dass er auch das Kennzeichen dessen was sein wird in sich selbst hat, und dass welcherlei jeder glaubt, dass für ihn sein werde, solcherlei auch ihm dem Glaubenden entsteht? Wie etwa mit der Wärme, wenn

irgend ein Unkundiger glaubt, das Fieber werde ihn ergreifen, und diese Wärme werde ihm entstehen; ein Anderer aber, ein Arzt, glaubte das Gegentheil: sollen wir sagen, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?

Theodoros. Lächerlich wäre das ja.

Sokrates. So glaube ich, ist über den künftigen süssen oder herben Geschmakk des Weines die Meinung des Landmanns, nicht aber die des Tonkünstlers entscheidend.

Theodoros. Wie sonst!

Sokrates. Eben so wenig kann wol von dem, was gut oder übel klingen wird, ein Turnmeister eine richtigere Vorstellung haben, als ein Tonkünstler, selbst von dem, was hernach auch ihm, dem Turnmeister, wohlklingend erscheinen wird.

Theodoros. Keinesweges.

Sokrates. So ist auch wenn ein Mahl bereitet wird das Urtheil dessen der bewirthet wird, und der kein Speisekünstler ist, minder gültig, als des Kochs Urtheil über die daraus zu erwartende Sinnenlust. Denn über das angenehme, was jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter aufs neue einen Streit erregen, sondern nur über das, was künftig einem jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein jeder für sich selbst der beste Richter ist; oder ob du Protagoras, was jedem von uns vor Gericht durch Reden glaublich gemacht werden kann, besser im voraus vorstellen wirst als irgend ein der Sache Unkundiger?

Theodoros. Ei wol, o Sokrates; hierin eben verhiess er ja vorzüglich besser zu sein als irgend einer.

Sokrates. Gar recht, du Lieber. Oder es hätte ja gewiss 179
Niemand viel Geld für seine Unterhaltung bezahlt, wenn er seine Zuhörer nicht überredete, dass was in Zukunft scheinen und sein wird, weder ein Seher noch sonst ein Anderer besser beurtheilen könne, als eben er.

Theodoros. Vollkommen wahr.

Sokrates. Gehn nun nicht auch die Gesezgebungen und das nüzliche auf die Zukunft? und muss nicht doch jeder gestehen, dass ein gesezgebender Staat oft das nüzlichste verfehle?

Theodoros. Sicher.

Sokrates. Bescheidentlich also können wir zu deinem Lehrer sagen, dass er nothwendig eingestehen muss, Einer sei weiser als der Andere, und nur ein solcher sei ein Maass; ich aber der Un-

wissende könne auf keine Weise gezwungen werden ein Mann zu sein, wie doch nur eben die für ihn gesprochene Rede mich zwang, ich mochte wollen oder nicht, eins zu sein.

Theodoros. An diesem Ort, o Sokrates, scheint mir der Saz am besten gefangen zu werden, wie er auch da gefangen ist, wo er die Meinungen Anderer gelten lässt, welche doch offenbar seine Säze nicht für wahr halten wollten.

Sokrates. Noch an vielen andern Orten, o Theodoros, kann ein solcher Saz gefangen werden, dass jede Vorstellung eines jeden wahr sein soll. Was aber den gegenwärtigen Zustand eines jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen: so ist es schwerer zu zeigen, dass diese nicht wahr sein sollen. Oder vielmehr ist das nichts gesagt, und diese sind vielleicht ganz unwiderleglich, so dass diejenigen, welche behaupten, diese wären untrüglich und Erkenntnisse, vielleicht wol das richtige sagen mögen, und also auch unser Theaitetos nicht weit vom Ziele getroffen hat, als er festsezte, dass Wahrnehmung und Erkenntniss dasselbe wären. Wir müssen also näher darauf zugehen, wie die für den Protagoras geführte Vertheidigung uns gebot, und dieses schwebende und bewegliche Dasein noch einmal betrachtend daran klopfen, ob es ganz klingt oder zerbrochen. Der Streit darüber ist ja aber schon immer nicht gering gewesen, und nicht unter wenigen.

Theodoros. Warlich keineswegs gering, vorzüglich in Jonien verbreitet er sich gar sehr. Denn die Freunde des Herakleitos sind sehr tapfere Anführer bei der Vertheidigung dieses Saxes.

Sokrates. Um desto mehr, lieber Theodoros, müssen wir von vorn an betrachten so wie sie ihn eigentlich vorzeichnen.

Theodoros. Allerdings, Sokrates. Nur dass was diese Herakleitischen oder wie du sagst Homerischen und noch Aelteren betrifft, mit denen zu Ephesos, so viel deren der Sache kundig zu sein vorgeben, sich in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen nicht besser angeht, als wollte man es mit solchen versuchen, die von bösartigen Thieren zerstochen nicht einen Augenblikk still stehen können; denn ordentlich wie es in ihren Schriften heisst fliessen sie auch, festen Fuss aber zu fassen bei einem Saz und einer Frage, und gelassen jeder nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen weniger verliehen als nichts.
180 Ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt, so wenig Ruhe ist in diesen Leuten. Sondern wenn du einen etwas fragst, so ziehn sie wie aus ihrem Köcher räthselhafte kleine Sprüchlein her-

vor und schiessen diese ab; und willst du dann darüber wieder eine Erklärung wie es gemeint gewesen, so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen von ganz neuer Wortverfertigung. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. Sondern sehr genau beobachten sie dieses, dass ja nichts fest bleibe weder in der Rede noch auch in ihren eignen Seelen, indem sie wie mich dünkt besorgen, dies möchte etwas beharrliches sein, wogegen sie eben so gewaltig streiten, und es überall wo sie nur können vertreiben.

Sokrates. Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn sie sind dir eben nicht freund. Dergleichen aber glaube ich werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mittheilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen.

Theodoros. Was doch für Schülern, du Wunderlicher! Bei diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf, jeder woher es ihm eben kommt begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts. Von diesen also wirst du, wie ich schon sagen wollte, niemals eine Antwort erhalten, weder gutwillig noch gezwungen; sondern wir müssen sie selbst, als ob wir sie wie eine Aufgabe vorgelegt bekommen hätten, in Betrachtung ziehen.

Sokrates. Dies erinnerst du sehr richtig. Haben wir nun nicht die Aufgabe zuerst von den Alten, welche sich mit Hülfe der Dichtkunst den Meisten verbargen, so empfangen, dass der Ursprung von Allem Okeanos und Tethys, Flüsse wären, und dass nichts fest stehe; von den Neueren demnächst, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören thörichter Weise zu glauben, dass einiges beharrlich sei unter dem was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, dass alles sich bewegt. Beinahe aber hätte ich vergessen, o Theodoros, dass Andere wiederum das gerade Gegentheil von diesem behauptet haben, nämlich das unbewegliche sei der richtige Name des Ganzen, und was sonst die Melissos und die Parmenides allen diesen zuwider behaupten, dass alles Eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte. Was nun, Lieber, sollen wir mit allen diesen beginnen? Denn allmählich vorrückend sind wir unvermerkt in die Mitte zwischen Beide gerathen, und wenn wir uns nicht auf irgend eine Art zu helfen wissen, dass wir ihnen entfliehen, wer-

den wir Strafe geben müssen, wie die, welche auf dem Uebungs-
181 platz nach der Linie spielen, wenn sie nun von beiden ergriffen nach entgegengesezten Seiten gezogen werden. Ich denke also, wir wollen zuerst jene, auf welche wir anfänglich stiessen, in Betrachtung ziehen, die Fliessenden, und wenn sich zeigt, dass sie etwas gegründetes sagen, so wollen wir ihnen selbst helfen uns ziehen, und wollen versuchen den Andern zu entkommen. Wenn aber die, welche das Ganze feststellen, etwas richtigeres zu behaupten scheinen: so wollen wir im Gegentheil zu ihnen fliehen von jenen, die auch das unbewegliche bewegen. Sollte sich aber zeigen, dass beide nichts tüchtiges vorbringen: so würden wir ja lächerlich sein, wenn wir, die wir ganz gewöhnliche Menschen sind, uns selbst zutrauten, etwas rechtes zu sagen, und darüber jenen uralten und höchst weisen Männern abfällig würden. Sieh also zu, Theodoros, ob es gerathen ist, uns in eine so grosse Gefahr hineinzubegeben.

Theodoros. Auf keine Weise, o Sokrates, wäre es ja jezt noch zu ertragen, wenn wir nicht herausbringen wollten, in wiefern beide Theile wol Recht haben.

Sokrates. Wir müssen es also erforschen, da es dir so angelegen ist.

Der Anfang der Untersuchung aber muss, wie mich dünkt, gemacht werden von der Bewegung, was doch eigentlich darunter verstehend jene sagen, dass alles sich bewegt. Ich will nämlich dieses sagen, ob sie nur Eine Art derselben verstehen, oder, wie mir scheint, Zwei. Nicht mir allein aber soll es so scheinen, sondern nimm du auch mit Theil daran, damit wir hernach auch gemeinschaftlich leiden, was uns etwa begegnen soll. Und sage mir, nennst du das Bewegung, wenn etwas einen Ort mit einem andern vertauscht oder auch in demselben Orte sich herumdreht?

Theodoros. Das nenne ich so.

Sokrates. Das sei also die eine Art. Wenn aber etwas an demselben Orte zwar bleibt, dort aber altert oder schwarz wird da es vorher weiss, hart da es weich war, oder irgend eine andere Veränderung erleidet: verdient dies nicht eine andere Art der Bewegung zu heissen?

Theodoros. So scheint es mir.

Sokrates. Es kann nicht anders sein. Diese zwei Arten der Bewegung meine ich also, die Veränderung und die Ortsverwechselung.

Theodoros. Und ganz Recht thust du daran.

Sokrates. Ist nun diese Eintheilung gemacht: so lass uns dann mit denen reden, welche behaupten es bewege sich alles, und sie fragen, Sagt ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, sowol durch Ortsvertauschung als durch Veränderung, oder einiges auf beiderlei, anderes nur auf einerlei Art?

Theodoros. Beim Zeus, ich weiss es nicht zu sagen; ich glaube aber sie werden behaupten, auf beiderlei Art.

Sokrates. Wenigstens wenn nicht, o Freund, so müsste ihnen ja bewegtes erscheinen und auch feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, dass alles sich bewegt, als dass alles feststeht.

Theodoros. Du sprichst vollkommen wahr.

Sokrates. Da nun alles sich bewegen und die Unbeweglichkeit in keinem Dinge anzutreffen sein soll, so muss alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen.

Theodoros. Nothwendig.

Sokrates. Ziehe nur auch dieses von ihnen in Erwägung. Sagten wir nicht, dass sie die Entstehung der Wärme oder der Röthe oder was du sonst willst, ohngefähr auf diese Art erklär- 182
ten, jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem wirkenden und dem leidenden, und das leidende werde alsdann ein wahrnehmbares, nicht aber eine Wahrnehmung, und das wirkende ein wie beschaffenes, nicht aber eine Beschaffenheit. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht ein wunderliches Wort, und du verstehst es nicht so ganz im Allgemeinen ausgedrükkt. So höre es denn im Einzelnen. Das wirkende nämlich wird weder Wärme noch Röthe, sondern ein warmes, ein rothes und so auch im Uebrigen. Denn du erinnerst dich doch aus dem vorigen, dass wir so sagten, nichts sei an und für sich Ein bestimmtes, also auch nicht das wirkende und leidende, sondern nur durch beider Zusammenkunft die Wahrnehmung und das wahrnehmbare erzeugend werde das eine ein wie beschaffenes, das andere ein wahrnehmendes.

Theodoros. Ich erinnere mich dessen; wie sollte ich auch nicht?

Sokrates. Das übrige wollen wir nun bei Seite sezen, ob sie es so oder anders meinen, und nur das eine, weshalb wir dieses jezt besprechen, recht festhalten, indem wir sie fragen, Es bewegt sich alles und fliesst, wie ihr sagt, nicht wahr?

Theodoros. Ja.

Sokrates. Und zwar nach beiden Bewegungen, die wir un-

terschieden haben, indem es den Ort vertauscht und sich verändert?

Theodoros. Wie sonst? Da es sich ja vollständig bewegen soll.

Sokrates. Wenn es nun nur den Ort wechselte, sich aber nicht veränderte, dann könnten wir doch noch sagen, was denn eigentlich seinen Ort wechselnd fliesst. Oder wie sollen wir sagen?

Theodoros. Gerade so.

Sokrates. Da aber auch dieses nicht einmal beharrt, dass das fliessende roth fliesst, sondern gleichfalls wechselt, so dass es auch von eben diesem der Röthe einen Fluss giebt und Uebergang zu einer andern Farbe, damit es nicht auf diese Art als ein beharrendes ertappt werde; ist es nun wol möglich, dass man etwas als eine gewisse Farbe benennt, so dass man es richtig benenne?

Theodoros. Wie sollte man wol, o Sokrates, und eben so wenig irgend etwas ähnliches, da ja alles dem Redenden unter den Händen entschlüpft, als immer fliessend.

Sokrates. Und was sollen wir sagen von der Wahrnehmung welcher Art du immer willst, wie vom Sehen oder Hören, dass sie je darin verharre im Sehen oder Hören?

Theodoros. Wir dürfen es nicht, weil ja alles sich bewegt.

Sokrates. Man darf also nicht mit grösserem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen, und eben so mit jeder andern Wahrnehmung, da ja alles auf alle Weise sich bewegt.

Theodoros. Freilich nicht.

Sokrates. Nun aber ist Wahrnehmung Erkenntniss, wie wir beide gesagt haben, Theaitetos und ich.

Theodoros. So war es.

Sokrates. Wir haben also, als wir gefragt wurden was Erkenntniss wäre, durch etwas geantwortet, was nicht mehr und eigentlicher Erkenntniss ist als Nicht-Erkenntniss.

Theodoros. So scheint es euch ergangen zu sein.

Sokrates. Herrlich ist uns also die Befestigung unserer Antwort gerathen, da wir zu zeigen suchten, es bewege sich alles,
183 damit eben hiedurch jene Antwort als die richtige erschiene. Denn nun hat sich, wie es scheint, gezeigt, dass, wenn alles sich bewegt, jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten habe, man sage nun es verhalte sich so oder so, gleich richtig ist oder vielmehr wird, damit wir nicht doch noch dieses als beharrlich vorstellen in unserer Rede.

Theodoros. Du sagst ganz recht.

Sokrates. Ausgenommen, Theodoros, dass ich So gesagt habe und Nicht so. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt; noch auch Nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung; sondern die welche diesen Saz behaupten müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jezt noch giebt es für ihre Voraussezung keine Worte, es müsste etwa sein das Auf keine Weise; so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen ganz unbestimmt ausgedrükkt.

Theodoros. Dies wäre freilich ihre angemessenste Redensart.

Sokrates. So hätten wir also, o Theodoros, einerseits deinen Freund nun abgefertigt, und geben ihm immer noch nicht zu, dass jeder das Maass aller Dinge sein soll, wenn einer nämlich nicht weise und verständig ist; andrerseits werden wir, dass Erkenntniss Wahrnehmung sei, nicht zugeben, nämlich nach der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge. Es müsste denn Theaitetos hier noch etwas anderes sagen.

Theodoros. Vortrefflich gesprochen, Sokrates. Denn da dieses zu Ende gebracht ist: so muss auch ich abgefertigt sein als Antwortender, nach dem Vertrage, wenn die Verhandlung über den Saz des Protagoras ihr Ende erreicht haben würde.

Theaitetos. Nicht eher jedoch, o Theodoros, bis Sokrates mit dir auch diejenigen, welche dagegen behaupten, dass das Ganze stehe, durchgegangen ist, wie ihr euch eben vorgenommen habt.

Theodoros. So jung noch, Theaitetos, und lehrst schon die Alten Unrecht thun und Verträge übertreten? Nein, sondern rüste du dich, wie du für das übrige dem Sokrates Antwort geben willst.

Theaitetos. Wenn er es so will. Am liebsten jedoch hätte ich das gehört, was ich eben sagte.

Theodoros. Das heisst Reuter in die Ebene lokken, wenn man den Sokrates auf Reden herausfordert. Frage ihn nur, und du wirst es wol erfahren.

Sokrates. Dennoch dünkt mich, o Theodoros, dass ich dem Theaitetos in seinem Begehren nicht willfahren werde.

Theodoros. Warum ihm nicht willfahren?

Sokrates. Den Melissos zwar und die Andern, welche sagen, das Ganze sei Ein unbewegliches, scheue ich, dass wir sie nicht etwas täppisch mustern, minder jedoch sie scheuend, als den einen Parmenides. Parmenides aber ist nach dem Homeros ehrenwerth mir und zugleich furchtbar. Denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt noch ganz jung, da er schon alt war, und es offen-

barte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes. Ich fürchte daher, dass wir theils was er gesagt nicht verstehen, theils was er damit gemeint noch viel weiter dahinten lassen werden, und was noch mehr ist, dass dasjenige, weshalb
184 unsere Rede so weit gegangen ist, nämlich von der Erkenntniss, was sie ist, unausgemacht bleiben werde, wegen aller herausströmenden Fragen, wenn man sie hören will, zumal auch schon die unübersehlich vielfältige, die wir jezt aufgerührt haben, wenn man sie nur beiläufig untersuchen will, Ungebühr leiden, wenn man sie aber hinreichend ausführt, die von der Erkenntniss verdrängen wird. Beides aber darf nicht sein, sondern wir müssen versuchen, den Theaitetos dessen, womit er schwanger ist über die Erkenntniss, durch unsere geburtshelferische Kunst zu entbinden.

Theodoros. Wolan, wenn es dir gut dünkt, müssen wir es also thun.

Sokrates. So erwäge denn, o Theaitetos, was das bisher gesagte betrifft, auch noch dieses. Wahrnehmung sei Erkenntniss, hattest du geantwortet. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wenn nun Jemand dich so fragte, Womit doch sieht der Mensch das weisse und schwarze, und womit hört er das hohe und tiefe, würdest du, glaube ich, sagen, Mit den Augen und Ohren.

Theaitetos. Ich gewiss.

Sokrates. Es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen, und sie nicht mit Spizfindigkeit aussondern, das ist grösstentheils gar nicht unfein, sondern vielmehr das Gegentheil davon hat etwas unfreies und knechtisches, nur ist es bisweilen doch nothwendig. So ist es auch jezt nöthig, die Antwort die du gegeben hast dabei anzugreifen, in wiefern sie nicht richtig ist. Denn betrachte selbst, welche Antwort richtiger ist, ob das womit wir sehen die Augen sind, oder das vermittelst dessen, und das womit wir hören die Ohren, oder das vermittelst dessen?

Theaitetos. Vermittelst dessen wir jegliches wahrnehmen, dünkt mich besser als womit.

Sokrates. Arg wäre es auch, Sohn, wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns neben einander lägen, und nicht alle in irgend einem du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen zusammenliefen, mit der wir dann vermittelst jener, dass ich so sage, Werkzeuge wahrnehmen was nur wahrnehmbar ist.

Theaitetos. Darum dünkt mich auch dieses besser als jenes.

Sokrates. Weshalb aber führe ich dich darauf so genau, ob wir mit einem und demselben in uns vermittelst jezt der Augen das weisse und schwarze, dann der andern wieder anderes auffassen, und ob du nicht befragt alle diese auf den Körper zurükkführen würdest? Doch es ist vielleicht besser, dass du selbst dies beantwortest und erklärst, als dass ich mich für dich in Weitläuftigkeit einlasse. So sage mir denn, das vermittelst dessen du warmes, hartes, leichtes, süsses wahrnimmst, sezest du dies nicht alles als zum Leibe gehörig? oder als zu einem andern?

Theaitetos. Zu keinem andern.

Sokrates. Wirst du auch wol zugeben wollen, dass du dasjenige, was du vermittelst des einen Vermögens wahrnimmst, un- 185
möglich vermittelst eines andern wahrnehmen könntest; als was vermittelst des Gesichtes, das nicht vermittelst des Gehörs, und was vermittelst des Gehörs, das nicht vermittelst des Gesichtes?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht wollen?

Sokrates. Wenn du also über beides etwas denkst, so kannst du dies weder mittelst des einen Werkzeuges noch auch mittelst des andern von beiden wahrgenommen haben?

Theaitetos. Freilich nicht.

Sokrates. Von dem Tone nun und von der Farbe, denkst du nicht von diesen beiden zuerst dieses, dass sie beide sind?

Theaitetos. Das denke ich.

Sokrates. Nicht auch, dass jedes von beiden vom andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei ist?

Theaitetos. Freilich.

Sokrates. Und dass sie beide zusammen Zwei sind, jedes von beiden aber Eins.

Theaitetos. Auch dieses.

Sokrates. Bist du nicht auch im Stande, mögen sie nun einander ähnlich sein oder unähnlich, dies zu erforschen?

Theaitetos. Vielleicht.

Sokrates. Dieses alles nun, vermittelst wessen denkst du es von ihnen? Denn weder vermittelst des Gesichtes, noch vermittelst des Gehörs ist es dir möglich, das gemeinschaftliche von ihnen aufzufassen. Auch dies ist noch ein Beweis mehr für das was wir sagen. Nämlich wenn es möglich wäre zu untersuchen, ob beide salzig sind: so weisst du doch, was du sagen würdest womit du es untersuchtest, und das ist offenbar weder das Gesicht noch das Gehör, sondern etwas anderes.

Theaitetos. Was wird es nicht, nämlich das Vermögen vermittelst der Zunge.

Sokrates. Ganz recht. Vermittelst wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen gemeinschaftliche offenbart, womit du von ihnen das Sein oder Nichtsein aussagst, und das wonach ich jezt eben fragte? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelst deren unser wahrnehmendes jedes davon wahrnimmt?

Theaitetos. Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ferner ob sie Eins sind oder eine andere Zahl. Offenbar begreifst du darunter auch die Frage nach dem geraden und ungeraden, und was damit zusammenhängt, vermittelst welcher Theile des Körpers nämlich wir dies mit der Seele wahrnehmen.

Sokrates. Ganz vortrefflich, o Theaitetos, folgst du mir; denn dies ist es eben, wonach ich frage.

Theaitetos. Aber, beim Zeus, Sokrates, dies wüsste ich nicht zu sagen, ausser dass es mir scheint, als gäbe es überall gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes, sondern die Seele scheint mir vermittelst ihrer selbst das gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.

Sokrates. Schön bist du, Theaitetos, und gar nicht, wie Theodoros sagt, hässlich; denn wer so schön spricht, der ist schön und gut. Ausserdem aber, dass dieses schön gesagt war, hast du auch mir eine grosse Wohlthat erwiesen, indem du mir über vieles Reden hinweggeholfen hast, wenn es dir einleuchtet, dass einiges die Seele selbst vermittelst ihrer selbst erforscht, anderes aber vermittelst der verschiedenen Vermögen des Körpers. Denn eben dieses war es was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.

186 *Theaitetos.* Gar sehr leuchtet es mir ein.

Sokrates. Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was am meisten bei allem vorkommt?

Theaitetos. Zu dem, was die Seele selbst durch sich selbst aufsucht.

Sokrates. Wol auch so die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, das Einerleisein und das Verschiedensein?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und wie das schöne und schlechte, das gute und böse?

Theaitetos. Auch hievon besonders dünkt mich die Seele das

Verhalten gegen einander zu erforschen, indem sie bei sich selbst das geschehene und gegenwärtige in Verhältniss sezt mit dem künftigen.

Sokrates. Wolan denn! wird sie nicht die Härte des harten und die Weichheit des weichen vermittelst des Getastes wahrnehmen?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Aber das Sein von beiden, und was sie sind, und ihre Gegensezung gegen einander und das Wirklich sein dieser Entgegensezung, dies versucht also unsere Seele selbst durch Betrachtung und Vergleichung zu beurtheilen.

Theaitetos. In alle Wege.

Sokrates. Nicht wahr, jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrükke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Thieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nuzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?

Theaitetos. So ist es allerdings.

Sokrates. Kann nun wol dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?

Theaitetos. Unmöglich.

Sokrates. Wovon man aber das wahre Wesen nicht erreicht, kann man davon Erkenntniss haben?

Theaitetos. Wie könnte man doch, Sokrates.

Sokrates. In jenen Eindrükken also ist keine Erkenntniss, wol aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und das wahre Wesen zu erreichen ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.

Theaitetos. Das leuchtet ein.

Sokrates. Willst du nun jenes und dieses dasselbe nennen, da beides so grosse Verschiedenheiten zeigt?

Theaitetos. Das scheint wol nicht billig.

Sokrates. Welchen Namen nun legst du jenen bei, dem Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein?

Theaitetos. Wahrnehmen nenne ich es. Denn wie anders?

Sokrates. Insgesammt also nennst du dies Wahrnehmung.

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Welcher, wie wir gesagt haben, nicht verliehen ist bis zum wahren Wesen zu gelangen, da sie ja auch nicht bis zum Sein gelangt?

Theaitetos. Nicht verliehen.

Sokrates. Also auch nicht zur Erkenntniss?

Theaitetos. Nicht füglich.

Sokrates. Auf keine Weise also, o Theaitetos, wäre Wahrnehmung und Erkenntniss dasselbe.

Theaitetos. Es scheint nicht; vielmehr ist es jezt vollkommen deutlich geworden, dass die Erkenntniss etwas anderes ist als die Wahrnehmung.

Sokrates. Aber wir haben ja doch nicht deshalb angefangen uns zu unterreden, um zu finden was die Erkenntniss nicht ist,
187 sondern was sie ist. Indess sind wir doch nun wenigstens so weit vorgeschritten, dass wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter demjenigen Namen, den die Seele führt, wenn sie sich für sich selbst mit dem was ist beschäftiget.

Theaitetos. Dieses, o Sokrates, wird ja glaube ich das Vorstellen genannt.

Sokrates. Ganz recht glaubst du, Lieber, und nun sieh wieder von vorn nach Auslöschung alles vorigen, ob du nun mehr siehst, da du doch bis hieher vorgedrungen bist, und sage noch einmal, was wol die Erkenntniss ist?

Theaitetos. Zu sagen, dass alle Vorstellung es sei, o Sokrates, ist unmöglich, indem es auch falsche Vorstellungen giebt. Es mag aber wol die richtige Vorstellung Erkenntniss sein; und dieses will ich nun geantwortet haben. Denn sollte es uns, wenn wir weiter gehen, nicht mehr so scheinen, so wollen wir, wie jezt auch, dann versuchen etwas anderes zu sagen.

Sokrates. Das ist Recht, Theaitetos, und so muss man etwas muthiger reden, als du anfänglich nur allzubedenklich warest zum antworten. Machen wir es so, so werden wir eins von beiden, entweder das finden, worauf wir ausgehn, oder nicht so sehr glauben dasjenige zu wissen, was wir keinesweges wissen. Und auch ein solcher Preis wäre schon nicht zu verschmähen. Wie meinst du es aber jezt? Von zwei Arten der Vorstellung, deren die eine die wahre ist, die andere die falsche, erklärst du die wahre für die Erkenntniss?

Theaitetos. Das thue ich; denn dies leuchtet mir für jezt ein.

Sokrates. Sollen wir über die Vorstellung noch einmal weiter zurükkgehn?

Theaitetos. Worauf meinst du nur?

Sokrates. Es beunruhigt mich jezt sowol als auch sonst schon oft so, dass ich in grosser Verlegenheit deshalb bei mir

selbst und auch vor Andern gewesen bin, dass ich nämlich nicht zu sagen weiss, was für ein Ereigniss doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht.

Theaitetos. Welches denn?

Sokrates. Dass Jemand falsch vorstellt. Und auch jezt überlege ich noch zweifelhaft, ob wir es so lassen, oder ob wir es auf eine andere Art als vor kurzem nochmals in Erwägung nehmen.

Theaitetos. Warum nicht, Sokrates, wenn es dir nur im mindesten nöthig scheint. Denn gar nicht schlecht habt ihr vorher über die Musse geredet, du und Theodoros, dass uns nichts drängt in dergleichen Dingen.

Sokrates. Ganz recht erinnerst du mich. Vielleicht ist es nicht übel gethan, die Spur noch einmal zu verfolgen. Denn es ist besser, ein Weniges gut, als Vieles ungenügend zu vollbringen.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Wie nun, was sagen wir eigentlich? Behaupten wir, dass je eine Vorstellung wirklich falsch sei, und dass der Eine von uns falsch vorstelle, der Andere richtig, so dass sich dies in der Natur so verhalte?

Theaitetos. Das behaupten wir freilich.

Sokrates. Nun findet sich doch dies bei uns in allen Dingen und in jedem einzelnen, dass wir darum wissen, oder dass wir nicht darum wissen. Denn das Lernen und Vergessen als zwischen beiden befindlich will ich für jezt liegen lassen, weil es uns jezt 188
gar nicht zur Sache gehört.

Theaitetos. Dann freilich, Sokrates, bleibt nichts übrig für jede Sache, als darum zu wissen oder nicht darum zu wissen.

Sokrates. Ist es nun nicht nothwendig, dass wer vorstellt entweder von dem etwas vorstelle wovon er weiss, oder wovon er nicht weiss?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Dass aber wer etwas weiss dasselbe auch nicht wisse, oder wer nicht weiss wisse ist doch unmöglich.

Theaitetos. Wie sollte es nicht.

Sokrates. Also wer das falsch vorstellt, wovon er weiss, der glaubt wol, dass es nicht dieses ist, sondern etwas anderes, um welches er auch weiss, und um beides wissend kennt er auch wieder beides nicht?

Theaitetos. Aber das ist ja unmöglich.

Sokrates. Oder das, wovon er nicht weiss, hält er wol für irgend anderes, wovon er ebenfalls nicht weiss, und das hiesse Je-

manden, der weder vom Sokrates weiss noch vom Theaitetos, käme in den Sinn, Sokrates wäre Theaitetos oder Theaitetos Sokrates.

Theaitetos. Aber wie ginge das?

Sokrates. Doch wird auch Niemand glauben, etwas wovon er weiss sei etwas wovon er nicht weiss, noch auch auf der andern Seite, wovon er nicht weiss, das sei etwas wovon er weiss.

Theaitetos. Ein Wunder wäre ja das.

Sokrates. Wie soll also noch einer falsch vorstellen? Denn ausser diesem ist es doch unmöglich etwas vorzustellen, da wir ja von allem entweder wissen oder nicht wissen, und hierin scheint es unmöglich irgendwie falsch vorzustellen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Sokrates. Wollen wir nun etwa lieber nicht auf die Art dem nachdenken, was wir suchen, dass wir auf das Wissen oder Nichtwissen gehn, sondern auf das Sein oder Nichtsein?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Sokrates. Ob nicht etwa schlechthin wer von irgend einer Sache das was nicht ist vorstellt auf jeden Fall falsch vorstellt, wie es auch übrigens in seiner Seele stehen mag.

Theaitetos. Das hat wieder einen guten Anschein, Sokrates.

Sokrates. Wie aber? Was werden wir sagen, Theaitetos, wenn uns Jemand fragt, Ist das auch irgend einem möglich, was ihr sagt? und kann wol einer das was nicht ist vorstellen, sei es nun an und von irgend etwas oder an und für sich selbst? Darauf werden wir wie es scheint sagen müssen, wenn er nicht das wahre glaubt, indem er etwas glaubt. Oder was wollen wir sagen?

Theaitetos. Eben dies.

Sokrates. Findet denn aber auch anderwärts dieses nämliche Statt?

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Ob wol Jemand sieht, und doch nichts sieht?

Theaitetos. Wie könnte er?

Sokrates. Wenn er nun aber ein Etwas sieht, so sieht er auch wirkliches. Oder glaubst du, das Etwas könne je zu dem nichtwirklichen gehören?

Theaitetos. Ich keineswegs.

Sokrates. Wer also etwas sieht, der sieht auch wirkliches.

189 *Theaitetos.* So scheint es.

Sokrates. Und eben so wer hört, hört Etwas und wirkliches?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und wer betastet, der betastet Etwas, und wenn Etwas, auch wirkliches.

Theaitetos. Auch das.

Sokrates. Und wer vorstellt, der sollte nicht Etwas vorstellen?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Und wer Etwas vorstellt, nicht wirkliches?

Theaitetos. Ich gebe es zu.

Sokrates. Wer also vorstellt was nicht ist, der stellt nichts vor?

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiss überhaupt gar nicht vorstellen?

Theaitetos. Offenbar, wie wir sehen.

Sokrates. So ist es demnach nicht möglich das was nicht ist vorzustellen, weder von etwas das ist, noch auch an und für sich?

Theaitetos. Es scheint nicht.

Sokrates. Also muss falsch vorstellen etwas anderes sein als was nicht ist vorstellen.

Theaitetos. Etwas anderes, so scheint es.

Sokrates. Weder auf diese Art also, noch so wie wir es vorher aufgefasst hatten, giebt es eine falsche Vorstellung in uns.

Theaitetos. Nein freilich nicht.

Sokrates. Sondern etwa so wollen wir aussagen, dass dieses geschehe.

Theaitetos. Wie denn?

Sokrates. Als eine verwechselte Vorstellung finde falsche Vorstellung statt, wenn Jemand etwas wirkliches mit einem andern wirklichen in Gedanken vertauschend sagt, jenes sei dieses. Denn so stellt er immer etwas wirkliches vor, aber eines statt des andern, und indem er das verfehlt worauf er zielte, kann man mit Recht sagen, dass er falsch vorstellt.

Theaitetos. Jezt scheinst du mir vollkommen richtig gesprochen zu haben. Denn wenn sich Jemand etwas anstatt schön hässlich oder anstatt hässlich schön vorstellt, dann hat er wirklich falsch vorgestellt.

Sokrates. Offenbar, Theaitetos, behandelst du mich sehr obenhin und fürchtest mich gar nicht mehr.

Theaitetos. Wie so denn?

Sokrates. Du glaubst gar nicht, denke ich, dass ich diesen „wirklich falsch" aufgreifen und dich fragen werde, ob es wol möglich ist, dass langsam schnell, oder leicht schwer, oder irgend eines von zwei entgegengesezten nicht nach seiner eignen, sondern nach

der Natur seines Gegensazes und sich selbst entgegengesezt werden könne. Doch dieses will ich gehen lassen, damit du nicht vergeblich dreist gewesen bist. Es gefällt dir aber, wie du sagst, dass falsch vorstellen ein verwechseltes Vorstellen sein soll?

Theaitetos. Mir ja.

Sokrates. Es ist also deiner Meinung nach möglich, etwas als ein anderes und nicht als jenes in Gedanken zu sezen.

Theaitetos. Das ist es auch.

Sokrates. Wenn dies nun Jemandes Seele thut, so muss sie doch nothwendig entweder beides oder das eine denken.

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Entweder zugleich oder nach einander.

Theaitetos. Sehr schön.

Sokrates. Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich?

Theaitetos. Was verstehst du darunter?

Sokrates. Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will. Freilich nur als ein Nichtwissender kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, dass, so lange sie denkt, sie nichts anders thut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint.
190 Wenn sie aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt, und auf derselbigen Behauptung beharrt, und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich, das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst. Wie aber du?

Theaitetos. Ich auch so.

Sokrates. Wenn also Jemand eins als das andere vorstellt: so sagt er auch wie es scheint zu sich selbst, das eine sei das andere?

Theaitetos. Wie sonst?

Sokrates. So erinnere dich doch, ob du wol jemals zu dir selbst gesagt hast, das schöne sei doch ganz gewiss hässlich und das ungerechte gerecht, oder auch, welches die Summe von allem ist, bedenke ob du wol jemals auch nur versucht hast dich selbst zu überreden, das eine sei doch gewiss das andere? oder ob nicht vielmehr ganz im Gegentheil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist zu dir selbst zu sagen, dass doch ganz gewiss ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen?

Theaitetos. Du hast Recht.

Sokrates. Und glaubst du, dass irgend ein Anderer bei ge-

sundem Verstande oder auch gar ein Wahnwiziger das Herz habe, ausdrükklich zu sich selbst zu sagen, dass der Ochse doch gewiss ein Pferd wäre, oder Zwei Eins?

Theaitetos. Beim Zeus, ich nicht.

Sokrates. Wenn also das zu sich selbst reden Vorstellen heisst: so wird keiner, der beides aussagt und vorstellt und mit seiner Seele beides aufnimmt, jemals sagen und vorstellen, als ob eins das andere wäre. Und auch du musst jenes Wort von dem einen anstatt des andern fahren lassen; denn ich sage wiederum, so stelle niemand vor, dass das hässliche schön sei oder etwas dergleichen.

Theaitetos. Ich lasse es fahren, und es dünkt mich so wie du sagst.

Sokrates. Wer also beides vorstellt, dem ist es unmöglich eins als das andere vorzustellen.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Wer aber nur das eine von beiden vorstellt, das andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewiss niemals vorstellen, dass das eine das andere sei.

Theaitetos. Du hast Recht. Denn er müsste sonst etwas zugleich mit aufnehmen, was er gar nicht vorstellt.

Sokrates. Weder also, wer beides noch wer nur das eine vorstellt, kann verwechselt vorstellen; so dass wer die Erklärung geben will, falsche Vorstellungen wären verwechselte Vorstellungen, der hat nichts gesagt. Denn weder auf diese noch auf die vorher erwähnte Art scheint eine falsche Vorstellung in uns sein zu können.

Theaitetos. Es scheint nicht.

Sokrates. Jedoch, Theaitetos, wenn sich diese gar nicht zeigen will als wirklich: so werden wir gezwungen werden, sehr viel unstatthafte Dinge zuzugeben.

Theaitetos. Was für welche doch?

Sokrates. Das will ich dir nicht eher sagen, als ich auf jede mögliche Art versucht habe, die Sache zu erforschen. Denn ich würde mich schämen für uns, wenn wir während dieser Verlegenheit gezwungen würden einzuräumen was ich meine. Werden wir es aber gefunden und uns frei gemacht haben, dann wollen wir, 191
selbst in Sicherheit gestellt gegen das Gelächter, davon reden in Beziehung auf die Andern, wie es denen dabei ergehen muss. Müssen wir aber jede Hoffnung aufgeben, dann wollen wir uns, meine ich, demüthig dem Saz hingeben, wie Seekranke uns zu

treten und mit uns zu machen was er will. So höre denn was für einen Ausweg ich noch sehe bei unserer Frage.

Theaitetos. Sage nur.

Sokrates. Ich will läugnen, dass wir Recht hatten, als wir einräumten, wovon Jemand wisse, davon sei ihm unmöglich vorzustellen, dass es etwas sei, wovon er nicht weiss; sondern dies ist allerdings auf gewisse Weise möglich.

Theaitetos. Meinst du etwa das, wovon auch ich damals als wir dies abhandelten vermuthete, es gehöre hieher, dass bisweilen ich, der ich den Sokrates kenne, von fern bei Erblikkung eines Andern, den ich nicht kenne, glauben kann es sei Sokrates, von dem ich doch weiss. Denn in diesem Falle geschieht was du sagst.

Sokrates. Waren wir aber nicht davon abgestanden, weil daraus folgt, dass wir etwas, wovon wir wissen, indem wir davon wissen zugleich auch nicht wissen?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Lass es uns also nicht so aufstellen, sondern so. Vielleicht wird man es uns so zugeben, vielleicht auch sich wieder dagegen sträuben; allein wir sind in einem solchen Gedränge, dass wir nothwendig jede Rede noch einmal umdrehn und prüfen müssen. Sieh also zu, ob ich etwas sage. Ist es möglich, etwas was man vorher nicht weiss, nachher zu lernen?

Theaitetos. Das ist es freilich.

Sokrates. Also auch ein andermal anderes und wieder anderes?

Theaitetos. Wie sollte es nicht!

Sokrates. So seze mir nun, damit wir doch ein Wort haben, in unsern Seelen einen wächsernen Guss, welcher Abdrükke aufnehmen kann, bei dem Einen grösser bei dem Andern kleiner, bei dem Einen von reinerem Wachs bei dem Andern von schmuzigerem, auch härter bei Einigen und bei Andern feuchter, bei Einigen auch gerade wie er sein muss.

Theaitetos. Ich seze ihn.

Sokrates. Dieser, wollen wir sagen, sei ein Geschenk von der Mutter der Musen, Mnemosyne, und wessen wir uns erinnern wollen von dem gesehenen oder gehörten oder auch selbst gedachten, das drükken wir in diesen Guss ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterhalten, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Was sich nun abdrükkt, dessen erinnern wir uns und wissen es, so lange nämlich sein Abbild vorhanden ist. Hat sich aber dieses verlöscht oder hat es gar nicht abgedrukkt werden gekonnt: so vergessen wir die Sache, und wissen sie nicht?

Theaitetos. So soll es sein.

Sokrates. Wer nun auf diese Art weiss, und dann etwas betrachtet was er sieht oder hört, sieh zu, ob der nun auf folgende Weise falsch vorstellen kann.

Theaitetos. Auf welche dann?

Sokrates. Indem er etwas, wovon er weiss, bisweilen für etwas hält, wovon er weiss, bisweilen für etwas, wovon er nicht weiss. Denn dass dies unmöglich sei, haben wir im Vorigen nicht Recht gehabt einzuräumen.

Theaitetos. Was sagst du denn jezt davon?

Sokrates. So muss man davon reden, indem man die Sache gleich von Anfang an näher bestimmt. Wovon Jemand weiss, in- 192
dem er dessen Denkmal in der Seele hat, was er aber nicht wahrnimmt, dieses für ein anderes zu halten wovon er ebenfalls weiss, indem es dessen Abdrukk hat, was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt, dies ist unmöglich. Wiederum etwas, wovon er weiss, für etwas zu halten, wovon er nicht weiss noch auch dessen Gepräge hat; eben so wovon er nicht weiss für ein anderes wovon er nicht weiss, oder etwas wovon er nicht weiss für etwas wovon er weiss. Ferner etwas das er doch wahrnimmt für ein anderes zu halten das er ebenfalls wahrnimmt, oder was er nicht wahrnimmt für ein anderes, was er auch nicht wahrnimmt, oder auch was er nicht wahrnimmt für etwas, das er wahrnimmt. Ferner auch das wovon er weiss und es wahrnimmt, indem er zugleich ein der Wahrnehmung gemässes Abzeichen davon hat, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weiss und es wahrnimmt, indem er ebenfalls zugleich ein der Wahrnehmung gemässes Abzeichen davon hat, das ist, wenn es sein kann, noch unmöglicher als jenes. Ferner was er weiss und wahrnimmt, ein richtiges Denkmal davon habend, für ein anderes zu halten wovon er weiss ist ebenfalls unmöglich; und wovon er weiss unter derselben Voraussezung und es wahrnimmt für ein anderes das er wahrnimmt. Eben so, wovon er weder weiss noch es wahrnimmt, dies für ein anderes wovon er weder weiss noch es wahrnimmt; oder wovon er weder weiss noch es wahrnimmt für etwas wovon er nicht weiss; oder etwas wovon er weder weiss noch es wahrnimmt für etwas das er nicht wahrnimmt. — In allen diesen Fällen ist ein Uebermaass von Unmöglichkeit, dass Jemand darin falsch vorstellen sollte. Es bleibt also nur übrig, wenn irgendwo, dass in folgenden Fällen so etwas geschehe.

Theaitetos. In welchen nur wol? ob ich vielleicht durch sie der Sache besser inne werde: denn jezt freilich folge ich gar nicht.

Sokrates. Dass er das, wovon er weiss, für etwas anderes halte, wovon er auch weiss und was er eben wahrnimmt; oder auch für etwas, wovon er nicht weiss, das er aber wahrnimmt; oder endlich etwas das er wahrnimmt und wovon er weiss für ein anderes, das er auch wahrnimmt, und wovon er weiss.

Theaitetos. Nun bleibe ich noch viel weiter zurükk als vorher.

Sokrates. So höre es noch einmal auf diese Art. Ich der ich vom Theodoros weiss, und mich bei mir selbst erinnere, wie er beschaffen ist, und eben so auch vom Theaitetos, sehe sie doch nur bisweilen und dann wieder nicht, betaste sie und dann wieder nicht? eben so bisweilen höre ich euch oder nehme euch auf eine andere Art wahr; dann aber habe ich auch wieder ganz und gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich aber eurer nichts desto weniger, und kenne euch bei mir selbst?

Theaitetos. So ist es allerdings.

Sokrates. Merke also von dem was ich sagen will zuerst dieses, dass man dasjenige, wovon man bereits weiss, bisweilen nicht wahrnimmt, bisweilen auch wieder wahrnimmt.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Kann man nicht auch eben so das, wovon man nicht weiss, bisweilen auch nicht einmal wahrnehmen, dann wieder wahrnehmen allein?

Theaitetos. Auch das verhält sich so.

Sokrates. So sieh nur ob du mir jezt besser folgst. Sokrates
193 kennt den Theodoros und Theaitetos, sieht aber keinen von beiden noch auch kommt ihm irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen zu; niemals wird er sich in diesem Falle vorstellen, als ob Theaitetos Theodoros wäre. Habe ich recht oder nicht?

Theaitetos. O ja, ganz recht.

Sokrates. Dies war das erste unter dem was ich aufgestellt habe.

Theaitetos. So war es.

Sokrates. Das zweite nun war, dass wenn ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht kenne, und keinen von beiden wahrnehme, ich dann nie auf den Gedanken kommen kann, der, von dem ich weiss, sei der, von dem ich nicht weiss.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Das dritte war, dass wenn ich von keinem von beiden weiss, noch auch sie wahrnehme, ich ebenfalls nicht glau-

ben kann, der eine von dem ich nicht weiss, sei der andere von dem ich ebenfalls nicht weiss. Und so nimm an, du habest der Reihe nach noch einmal auf diese Art gehört alle die vorigen Fälle, in denen ich auf keine Weise in Hinsicht auf dich und den Theodoros falsch vorstellen kann sowol unter der Voraussezung, dass ich euch beide kenne, als unter der, dass ich euch beide nicht kenne, und unter der, dass ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht. Eben so nun mit den Wahrnehmungen, wenn du jezt folgst.

Theaitetos. Jezt folge ich.

Sokrates. Es bleibt also übrig falsch vorzustellen in dem Falle, wenn ich den Theodoros sowol als dich kennend, und von euch beiden wie von Siegelringen in jenem Wachs die Abdrükke habend, euch dann von weitem und nicht deutlich genug sehe, und indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen mit der ihm zugehörigen Gesichtswahrnehmung so zu vereinigen, dass ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzuführen suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle, und wie beim Wiederanlegen der Schuhe beide vertauschend die Anschauung eines jeden zu dem fremden Abdrukk hinwerfe, oder eben so fehle wie es mit dem Sehen in den Spiegel ergeht, wo was rechts ist auf die linke Seite hinüberfliesst: dann entsteht die Verwechselung der Vorstellung und das falsch vorstellen.

Theaitetos. Es ist gar nicht zu sagen, Sokrates, wie sehr was bei der Vorstellung vorkommt dem gleicht was du anführst.

Sokrates. Eben so auch ferner wenn ich beide kennend, den einen ausser dem Kennen auch wahrnehme, den andern aber nicht, wenn nämlich meine Kenntniss des einen der Wahrnehmung nicht entsprechend ist, welches ich vorher eben so sagte, und du damals nicht verstandest.

Theaitetos. Ich verstand es nicht.

Sokrates. Ich sagte nämlich dieses, dass wer den einen kennt und wahrnimmt, und eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntniss von ihm hat, gewiss niemals glauben wird, dieser sei ein Anderer, den er auch kennt und wahrnimmt, und von dem er ebenfalls eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntniss hat. So war es doch?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. So blieb also eben das jezt angeführte übrig, wobei wir behaupten, dass eine falsche Vorstellung entstehen könne,

dass nämlich wer beide kennt, und beide sieht oder sonst eine
194 Wahrnehmung von ihnen hat, die Abdrükke von beiden der Wahrnehmung vielleicht nicht ähnlich besizt, und so wie ein schlechter Schüze anderswohin treffen und sein Ziel verfehlen kann, welches eben auch falsch genannt wird.

Theaitetos. Und ganz mit Recht.

Sokrates. Also auch wenn nur zu dem einen Abdrukk die Wahrnehmung hinzukommt, zu dem andern aber nicht, und sie den der abwesenden Wahrnehmung dann der anwesenden zuschreibt, in dem allen kann die Seele sich irren. Und mit einem Worte, in dem, wovon Jemand nicht weiss, noch es jemals wahrgenommen hat, findet, wie es scheint, das Irren nicht statt und die falsche Vorstellung, wenn wir anders jezt irgend etwas vernünftiges gesagt haben. In dem aber, wovon wir wissen und was wir wahrnehmen, darin dreht und wendet sich die Vorstellung bald richtig bald falsch gerathend; wenn sie nämlich gerade gegenüber geht und zusammengehörige Abbilder und Urbilder mit einander verbindet, wird sie wahr; wenn sie aber verdreht und kreuzweise verbindet, wird sie falsch.

Theaitetos. Das ist vortrefflich gesagt, Sokrates.

Sokrates. Hast du erst auch dieses gehört: so wirst du es noch mehr sagen. Das richtig vorstellen ist doch etwas schönes, das sich irren aber etwas schlechtes?

Theaitetos. Wie sollte es nicht.

Sokrates. Dieses nun sagt man entstehe daher. Wenn Jemandes Wachs in der Seele stark aufgetragen ist und reichlich und glatt und gehörig erweicht, dann und bei solchen Menschen sind alle aus den Wahrnehmungen kommenden und in dieses Mark der Seele, wie Homeros die Aehnlichkeit mit dem Wachs andeutend sagt, eingezeichneten Abdrükke, da sie rein sind und Tiefe genug haben, auch dauerhaft, und solche Menschen selbst sind zuerst gelehrig, dann auch von gutem Gedächtniss, ferner verwechseln sie nicht die Abdrükke der Wahrnehmungen, sondern stellen immer richtig vor. Denn sie können ihre festen und geräumig gelegenen Abbilder leicht an das ihnen zugehörige vertheilen, was das wirkliche heisst, und solche Menschen selbst heissen weise. Oder dünkt dich das nicht?

Theaitetos. Ueberaus sehr.

Sokrates. Wenn nun Jemandes Mark rauh ist, welches der in allen Dingen weise Dichter gar loben will, oder wenn es schmuzig ist und nicht von reinem Wachs, oder auch zu feucht oder zu

hart: so sind die mit dem feuchten gelehrig zwar, aber auch vergesslich, die mit dem harten aber das Gegentheil. Die aber haariges und rauhes, und steiniges oder mit Erde und Schmuz vermischtes haben, die haben auch undeutliche Abdrükke: undeutlich auch die zu hartes haben, denn sie sind nicht tief genug; undeutlich auch die feuchtes, denn weil sie sich verlaufen, werden sie bald unkenntlich. Sind sie nun überdies noch aus Mangel an Raum 195
übereinander gedrängt, wenn Jemandes Seelchen nur klein ist: so werden sie noch undeutlicher als jene. Also diese nun werden falsch vorstellende; denn wenn sie etwas sehen oder hören oder überdenken, so können sie nicht schnell jedem das seinige zuweisen, sondern sind langsam, und weil sie falsch anweisen, so versehen und verhören und verdenken sie sich oftmals, und diese heissen unverständig, und man sagt, dass sie sich um das wahre immer betrügen.

Theaitetos. Vortrefflich über alle Maassen, o Sokrates.

Sokrates. Wollen wir also sagen, dass es falsche Vorstellungen in uns giebt?

Theaitetos. Ganz stark.

Sokrates. Und auch richtige?

Theaitetos. Auch richtige.

Sokrates. Sollen wir also endlich glauben hinlänglich bewiesen zu haben, dass es diese beiden Arten von Vorstellungen ganz gewiss giebt?

Theaitetos. Vollkommen hinreichend.

Sokrates. Nun wahrlich, Theaitetos, so ist es doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden.

Theaitetos. Wie so? weshalb sagst du das?

Sokrates. Aus Verdruss über meine Ungelehrigkeit und mein in der That gar nicht zu beschwichtigendes Geschwäz. Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Stumpfsinnigkeit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht, und sich nicht überzeugen lässt und gar nicht wieder fortzubringen ist von jedem Saz.

Theaitetos. Aber du, worüber bist du denn verdriesslich?

Sokrates. Nicht nur verdriesslich bin ich, sondern auch in Angst was ich antworten soll, wenn mich Jemand fragt, O Sokrates, du hast also die falsche Vorstellung gefunden, dass sie nicht in den Wahrnehmungen unter einander noch auch in den Gedanken, sondern in der Verbindung der Wahrnehmungen mit den Gedanken

liegt? Ich werde es bejahen, glaube ich, nicht ohne mich ein wenig zu brüsten als hätten wir etwas sehr schönes gefunden.

Theaitetos. Auch mir, o Sokrates, scheint es gar nichts schlechtes zu sein, was wir jezt eben gezeigt haben.

Sokrates. Nicht wahr, Sokrates, wird er sagen, du meinst dass wir von dem Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber ihn sehen, niemals glauben werden, er sei ein Pferd, welches wir auch jezt weder sehen noch betasten, sondern es nur denken, sonst aber nichts von ihm wahrnehmen? ich werde, glaube ich, bejahen, dass wir dieses meinen.

Theaitetos. Und zwar mit Recht.

Sokrates. Wie nun, wird er sagen, die Elf die Jemand nur denkt, wird er wol diesem zufolge niemals können für Zwölf halten, welche er sich auch nur denkt? Komm nur und antworte du.

Theaitetos. Ich werde antworten, dass im Sehen und Betasten wol Jemand die Elf für Zwölf halten kann; von denen aber, welche er nur in Gedanken hat, könnte er sich wol dies niemals vorstellen.

Sokrates. Wie aber? Glaubst du wol es habe einer einmal bei sich selbst etwa Fünf und Sieben, ich meine aber nicht, er
196 habe sich sieben und fünf Menschen vorgenommen zu betrachten oder dergleichen etwas; sondern die Fünf und Sieben selbst, welche wir als Denkmal in jenem Wachsguss angenommen, und von ihnen gesagt haben, es sei unmöglich in Hinsicht ihrer falsch vorzustellen. Wenn also diese selbst einmal der und jener bei sich betrachtet hat, zu sich selbst sprechend und sich fragend, wieviel sie wol sind, und der Eine nun seine Meinung dahin gegeben sie machten Elf, der Andere aber Zwölf — oder werden sie alle glauben und sagen, dass sie Zwölf machen?

Theaitetos. Nein, beim Zeus, sondern Viele auch werden Elf glauben. Und wenn es einer gar bei einer grösseren Zahl versucht, irrt er sich noch leichter; und ich glaube doch, du sprichst eigentlich von jeder Zahl.

Sokrates. Woran du ganz recht glaubst. Und so überlege dir nun, ob dies etwas anderes sagen will, als dass er diese Zwölf selbst, die im Wachsguss, für Elf hält.

Theaitetos. So scheint es wenigstens.

Sokrates. Kommt es also nun nicht auf die vorige Rede zurükk? Denn der, welchem dieses begegnet, hält etwas, wovon er weiss, für etwas anderes, wovon er ebenfalls weiss, welches wir als unmöglich annahmen und eben dadurch bewiesen, dass es keine

falsche Vorstellung gebe, damit man nicht annehmen müsste, dass derselbe dasselbe wisse und zugleich auch nicht wisse.

Theaitetos. Ganz richtig.

Sokrates. Wir werden also zeigen müssen, dass das falsch verstellen etwas anderes ist als eine Verwechselung der Gedanken und der dazu gehörigen Wahrnehmungen. Denn wenn es dies wäre: so würden wir uns nicht in den Gedanken selbst irren. Nun aber giebt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, dass Jemand das, wovon er weiss, zugleich auch nicht wisse. Welches von beiden wählst du nun?

Theaitetos. Eine schwierige Wahl legst du mir vor, o Sokrates!

Sokrates. Beides zugleich aber will doch, wie es scheint, unsere Rede nicht verstatten. Doch aber, denn man muss ja alles wagen, wie wäre es, wenn wir uns erdreisteten, ganz unverschämt zu sein?

Theaitetos. Wie so?

Sokrates. Wenn wir sagen wollten, worin wol eigentlich das Wissen besteht.

Theaitetos. Und was ist dies unverschämtes?

Sokrates. Du scheinst nicht zu bedenken, dass unsere ganze Unterredung von Anfang an eine Frage nach der Erkenntniss gewesen ist, als ob also wir nicht wüssten was sie ist.

Theaitetos. Ich bedenke es wol.

Sokrates. Und es scheint dir dennoch nicht unverschämt, dass wir, die wir nicht wissen was Erkenntniss ist, dennoch das Wissen zeigen wollen, worin es besteht? Aber, Theaitetos, schon seit langer Zeit sind wir ganz tief darin verstrikkt, dass wir gar nicht rein und tadellos das Gespräch führen. Denn tausendmal haben wir schon gesagt, wir kennen und wir kennen nicht, wir wissen davon und wissen nicht davon, als ob wir einander hierüber verständen, während wir noch immer nicht wissen, was Erkenntniss ist? Ja auch jezt wieder haben wir uns der Worte bedient nicht wissen und verstehen, als ob es uns ziemte sie zu gebrauchen, wenn uns doch noch die Erkenntniss mangelt.

Theaitetos. Auf welche Art aber willst du denn reden, Sokrates, wenn du dich ihrer enthältst?

Sokrates. Ich auf gar keine, da ich bin wie ich bin; wäre 197
ich jedoch ein Streitlustiger, wie denn ein solcher, wenn er auch jezt hier wäre, allerdings behaupten würde er enthielte sich derselben, und uns was ich sage gar sehr verweisen würde. Da wir nun aber geringe Leute sind, willst du, dass ich es wage zu sagen,

worin wol das Wissen besteht? denn es scheint mir gar sehr zur Sache zu führen.

Theaitetos. So wage es also, beim Zeus! und kannst du dich dieser Worte nicht enthalten, das soll dir gern verziehen sein.

Sokrates. Hast du wol gehört wie sie jezt das Wissen erklären?

Theaitetos. Vielleicht; indess im Augenblikk erinnere ich mich dessen nicht.

Sokrates. Man sagt nämlich es sei das Haben der Erkenntniss.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Wir nun wollen eine kleine Veränderung machen und sagen, der Besiz der Erkenntniss.

Theaitetos. Auf welche Weise meinst du denn, dass dieses von jenem unterschieden sei?

Sokrates. Vielleicht ist es gar nichts. Höre aber was mir scheint, und prüfe es mit mir.

Theaitetos. Wenn ich es nur werde im Stande sein.

Sokrates. Mir also scheint Besizen und Haben nicht einerlei zu sein. Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge; so werden wir nicht sagen, dass er es an sich habe, sondern dass er es besize.

Theaitetos. Und mit Recht.

Sokrates. Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntniss auf diese Art zu besizen zwar, aber nicht zu haben; sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir dann sagen können, dass er sie immer hat, da er sie ja besizt. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. In einem andern Sinne aber auch, dass er gar keine hat, sondern dass ihm nur eine Gewalt über sie zukommt, indem er sie in einem ihm eigenthümlichen Behältniss sich unterwürfig gemacht, sie zu nehmen und zu haben, wann er Lust hat, indem er fangen und wieder loslassen kann welche er jedesmal will, und dieses ihm frei steht zu thun so oft es ihm nur gefällt.

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. Wie wir also in dem Vorigen ich weiss nicht mehr was für ein wächsernes Machwerk in der Seele bereiteten, so lass uns jezt in jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige die sich in Heerden zusammenhalten und von andern absondern, andere die nur zu wenigen, noch andere welche einzeln unter allen wie es kommt umherfliegen.

Theaitetos. Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

Sokrates. In der Kindheit muss man sagen sei dieses Behältniss leer, und statt der Vögel muss man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun Einer in Besiz genommen und in seinen Schlag eingesperrt hat, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntniss dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

Theaitetos. So soll es sein.

Sokrates. Dass er aber, welche von diesen Erkenntnissen er will, jagt und greift, und sie dann festhält und wieder loslässt: 198
siehe nun zu, welchen Namen dieses wird führen müssen, ob denselben wie zuvor da er sie in Besiz nahm, oder einen andern? Du kannst aber hieraus noch deutlicher abnehmen, was ich will. Du nimmst doch eine Rechenkunst an?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Diese denke dir nun als die Jagd nach allen Erkenntnissen vom geraden und ungeraden.

Theaitetos. So denke ich sie.

Sokrates. Vermittelst dieser Kunst nun, meine ich, hat Jemand sowol für sich die Erkenntniss der Zahlen in seiner Gewalt, als auch auf Andere überträgt sie vermittelst ihrer wer dies thut.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und wir sagen, wer sie übergiebt der lehre, und wer sie überkommt der lerne, wer sie aber hat, so dass er sie besizt in jenem Taubenschlage, der wisse.

Theaitetos. Sehr wol.

Sokrates. Nun merke schon auf das folgende. Wer nun vollkommen ein Rechenkünstler ist, weiss der nicht alle Zahlen? denn die Erkenntnisse von allen Zahlen sind in seiner Seele.

Theaitetos. Wie sonst?

Sokrates. Nun rechnet ein solcher doch wol einmal etwas bei sich entweder Zahlen selbst oder auch etwas anderes ausser ihnen, was Zahl an sich hat.

Theaitetos. Wie sollte er nicht.

Sokrates. Und das Rechnen selbst wollen wir doch als nichts anderes sezen als das Suchen, die wievielste Zahl eine ist.

Theaitetos. Dafür.

Sokrates. Was er also weiss scheint er zu suchen als ein Nichtwissender, da wir doch eingeräumt haben, dass er alle Zahlen wisse. Denn du hörst doch von solchen Streitfragen?

Theaitetos. O ja.

Sokrates. Werden wir nun nicht dies mit dem Besiz der Tauben und mit der Jagd auf sie vergleichend sagen, dass es eine doppelte Jagd giebt, die eine vor dem Besiz, des Besizes wegen, die andere für den Besizer, wenn er greifen und in Händen haben will was er schon lange besessen hat. Eben so auch kann Jemand dieses nämliche, wovon er durch Lernen schon seit langer Zeit Erkenntniss hatte und es wusste, doch sich vergegenwärtigen, indem er die Erkenntniss einer Sache wieder aufnimmt und festhält, welche er zwar schon lange besass, sie aber nicht bei der Hand hatte in Gedanken.

Theaitetos. Sehr richtig.

Sokrates. Darnach nun fragte ich eben vorher, mit was für Worten man dies ausdrükken soll, wenn der Rechenkünstler geht um etwas auszurechnen, oder der Sprachkundige etwas zu lesen; als ein Wissender also, geht er in diesem Fall wieder um von sich selbst zu lernen was er weiss?

Theaitetos. Aber das ist ja ungereimt, o Sokrates.

Sokrates. Sollen wir also sagen, er lese oder rechne was er nicht wisse, nachdem wir jenem doch zugeschrieben haben, dass er alle Buchstaben, diesem, dass er alle Zahlen wisse?

Theaitetos. Aber auch das ist ja unvernünftig.

Sokrates. Willst du also dass wir sagen, um die Worte be-
199 kümmern wir uns nichts, wohin jeder das Wissen und das Lernen nach seinem Belieben ziehen will; nachdem wir aber festgesezt, etwas anderes sei die Erkenntniss besizen, etwas anderes sie haben: so behaupten wir, es sei zwar unmöglich, dass, was Jemand besizt, er auch nicht besize, so dass dies freilich sich niemals ereigne, dass Jemand was er weiss nicht wisse; eine falsche Vorstellung davon zu haben sei jedoch möglich, indem es möglich sei, dass er nicht diese sondern eine andere Erkenntniss statt dieser gefasst hätte, wenn, indem er auf eine von seinen Erkenntnissen Jagd macht, diese durch einander fliegen, und er dann sich vergreift und anstatt der einen eine andere bekommt; wenn er also glaubt Elf sei Zwölf, indem er die Erkenntniss der Elf anstatt der der Zwölf gegriffen, gleichsam seine Holztaube statt seiner Kropftaube.

Theaitetos. Dies lässt sich annehmen.

Sokrates. Greift er aber die welche er greifen wollte, dann irre er sich nicht, sondern stelle vor was ist, und das nun sei die wahre und die falsche Vorstellung; und worüber wir vorher verdriesslich wurden, das stehe uns gar nicht entgegen? Vielleicht wirst du mir beistimmen, oder was wirst du thun?

Theaitetos. Beistimmen.

Sokrates. So wären wir demnach das Nichtwissen dessen, was man weiss, glükklich los. Denn dass wir nicht besässen, was wir besizen, das ereignet sich nun nicht mehr, es mag sich Jemand irren oder nicht. Allein es scheint mir jezt ein noch ärgeres Ereigniss sich zu zeigen.

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Wenn das Verwechseln der Erkenntnisse die falsche Vorstellung sein soll.

Theaitetos. Wie so?

Sokrates. Zuerst schon dieses, dass Jemand eine Erkenntniss von etwas haben, und doch dieses selbst nicht kennen soll, und zwar nicht durch Unwissenheit, sondern eben vermittelst seiner Erkenntniss, ferner ein anderes als dieses vorstellen und dieses als ein anderes: wie wäre dieses nicht ganz widersinnig, dass indem ihr Erkenntniss einwohnt, die Seele doch gar nichts erkenne, sondern alles verkennen sollte. Denn nach demselben Verhältniss hindert nichts, dass nicht auch eine ihr beiwohnende Unwissenheit machen könnte, dass sie etwas wisse, und eine Blindheit, dass sie etwas sehe, wenn sogar eine Erkenntniss machen kann, dass sie etwas nicht weiss.

Theaitetos. Vielleicht, Sokrates, haben wir eben die Vögel nicht richtig angenommen, indem wir sagten, sie wären sämmtlich Erkenntnisse. Wir hätten vielmehr auch Unkenntnisse annehmen sollen, welche in der Seele mit herumfliegen, und dass der Jagende, indem er bald die Erkenntniss bald die Unkenntniss ergreift, denselben Gegenstand vermittelst der Unkenntniss falsch, vermittelst der Erkenntniss aber richtig vorstelle?

Sokrates. Es ist nicht leicht, Theaitetos, dich nicht zu loben. Allein was du jezt gesagt hast, das besieh dir doch noch einmal. Es sei nämlich wie du sagst: so wird, wer die Unkenntniss ergriffen hat, wie du behauptest, falsch vorstellen. Nicht wahr? 200

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Er wird aber doch wol nicht glauben falsch vorzustellen?

Theaitetos. Wie sollte er?

Sokrates. Sondern richtig, und wird sich verhalten wie ein Wissender dessen, worin er sich doch irrt.

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Eine Erkenntniss wird er also glauben gegriffen und in der Hand zu haben, und nicht eine Unkenntniss.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Nach einem langen Umwege also befinden wir uns wieder in unserer ersten Verlegenheit. Denn lachend wird jener uns verfolgende Tadler sagen, Wie doch, ihr trefflichen Männer, von beiden wissend, der Erkenntniss und der Unkenntniss, hält er die eine, um welche er weiss, für die andere, um welche er ebenfalls weiss? oder von keiner von beiden wissend stellt er die eine, um die er nicht weiss, als eine von jener Art vor, um welche er ebenfalls nicht weiss? Oder hält er die um welche er nicht weiss, für die um welche er weiss? Oder werdet ihr mir wieder sagen, es gebe von den Erkenntnissen und Unkenntnissen wiederum Erkenntnisse, welche der Besizer in irgend einem andern lächerlichen Taubenschlag oder Wachstafel eingesperrt hat und sie weiss, so lange er sie besizt, auch wenn er sie nicht bei der Hand hat in Gedanken? Und so werdet ihr genöthiget sein, tausendmal denselben Kreis zu durchlaufen, ohne etwas damit zu gewinnen? Was werden wir hierauf antworten, Theaitetos?

Theaitetos. Ja beim Zeus, Sokrates, ich weiss nicht was darauf zu sagen ist.

Sokrates. Macht uns also unsere Rede nicht ganz mit Recht einen Vorwurf, und zeigt uns, dass wir Unrecht thaten, die falsche Vorstellung eher zu suchen als die Erkenntniss, und diese dagegen fahren zu lassen? und dass es unmöglich ist jene zu verstehen, ehe Jemand die Erkenntniss hinlänglich aufgefasst hat, was sie ist?

Theaitetos. Nothwendig, Sokrates, muss man für jezt glauben was du sagst.

Sokrates. Was soll man also wieder von vorne sagen, dass die Erkenntniss sei? Denn wir wollen es doch noch nicht aufgeben?

Theaitetos. Gewiss nicht, wenn du es mir nicht aufkündigst.

Sokrates. So sprich denn, wie sollen wir sie endlich erklären, um am wenigsten uns selbst zu widersprechen?

Theaitetos. Wie wir es in dem vorigen versucht haben, Sokrates; ich wenigstens weiss nichts anderes zu sagen.

Sokrates. Welches meinst du denn?

Theaitetos. Dass richtige Vorstellung Erkenntniss ist. Denn ohne Fehl ist das richtig vorstellen, und was daraus hervorgeht, das geht alles schön und gut hervor.

Sokrates. Wer ins Wasser vorangeht, o Theaitetos, sagt, es werde sich ja selbst zeigen. So auch wenn wir weiter gehn und
201 diesem nachspüren, wird es uns vielleicht, wenn es uns vor die

Flüsse kommt, das gesuchte auch zeigen. Bleiben wir aber stehen, so wird uns nichts deutlich werden.

Theaitetos. Du hast Recht. Lass uns also gehen und untersuchen.

Sokrates. Dies wol ist eine kurze Untersuchung; denn eine ganze Kunst beweiset dir schon, dass dies nicht die Erkenntniss ist.

Theaitetos. Wie so, und was für eine?

Sokrates. Die Kunst der vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt. Denn diese überreden vermittelst ihrer Kunst nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, dass man sich vorstellt, was sie eben wollen. Oder hältst du sie für so bewundernswürdige Meister im Lehren, dass sie wenn Jemand, ohne dass sonst einer dabei war, seines Geldes beraubt ward oder sonst Unrecht erlitt, verständen, während ein weniges Wasser verläuft, die wahre Beschaffenheit dessen was diesem geschehen ist, gründlich zu beweisen?

Theaitetos. Keinesweges glaube ich das, sondern dass sie nur überreden.

Sokrates. Heisst aber nicht überreden bewirken, dass etwas auf eine gewisse Art vorgestellt werde?

Theaitetos. Was anders?

Sokrates. Wenn also Richter so wie es sich gehört überredet worden sind in Bezug auf etwas das nur wer es selbst gesehen hat wissen kann, sonst aber keiner: so haben sie dieses nach dem blossen Gehör urtheilend vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntniss abgeurtheilt, so jedoch dass die Ueberredung richtig gewesen, wenn sie nämlich als Richter gut geurtheilt haben?

Theaitetos. So ist es allerdings.

Sokrates. Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und Erkenntniss einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntniss. Nun aber scheint beides verschieden zu sein.

Theaitetos. Was ich auch schon einen sagen gehört und es nur vergessen habe, mich aber dessen jezt wieder erinnere. Er sagte nämlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntniss, die unerklärbare dagegen läge ausserhalb der Erkenntniss. Und wovon es keine Erklärung gebe, das sei auch nicht erkennbar, und so benannte er dies auch, wovon es aber eine gebe, das sei erkennbar.

Sokrates. Gewiss schön gesagt. Dies erkennbare aber und

nicht erkennbare, sage an, wie er es unterschied, ob wir es etwa auf gleiche Weise gehört haben, du und ich.

Theaitetos. Ich weiss nicht ob ich es herausfinden werde; trüge es aber ein Anderer vor, so glaube ich, würde ich wol folgen.

Sokrates. Höre also einen Traum für den andern. Mich nämlich dünkt, dass ich von Einigen gehört habe, die ersten gleichsam Urbestandtheile, aus denen wir sowol als alles übrige zusammengesezt sind, liesen keine Erklärung zu; sondern man könne nur jedes von ihnen an und für sich bezeichnen, nicht aber irgend etwas anderes davon aussagen, weder dass sie seien, noch dass sie nicht seien; denn alsdann würde ihnen doch ein Sein oder Nichtsein schon beigelegt, man dürfe ihnen aber nichts weiter zu-
202 sezen, wenn man doch sie allein aussagen wolle. Daher man ihnen weder das dieses noch das jenes noch das jedes noch das nur, noch dieses noch viel anderes dergleichen zusezen dürfe. Denn eben diese Begriffe laufen überall umher und werden mit allen zusammengefügt, immer aber als verschieden von denen, welchen sie beigelegt würden. Jene Dinge müssten aber, wenn es möglich wäre sich über sie zu erklären und jedes seine eigenthümliche Erklärung hätte, ohne alle andern erklärt werden. Nun aber sei es unmöglich, dass irgend eins von den ersten Dingen durch eine Erklärung ausgedrükkt werde; denn es gebe für sie nichts als nur genannt zu werden, sie hätten eben nur einen Namen. Was aber aus diesen schon zusammengesezt wäre, dessen Name wäre, so wie es selbst aus mehreren zusammengeflochten ist, ebenfalls zusammengeflochten und zu einer Erklärung geworden. Denn Verflechtung von Namen sei das Wesen der Erklärung. Auf diese Art also wären die Urbestandtheile unerklärbar und unerkennbar, wahrnehmbar aber; die Verknüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Wenn nun Jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinge: so sei zwar seine Seele darüber im Besiz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und Erklärung geben könne, der sei ohne Erkenntniss über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklärung auch dazu habe, der sei dess allen mächtig, und habe alles vollständig zur Erkenntniss beisammen. Hast du diesen Traum eben so gehört oder anders?

Theaitetos. Eben so ganz und gar.

Sokrates. Gefällt es dir auch, und sezest du dieses, dass richtige Vorstellung mit Erklärung Erkenntniss ist?

Theaitetos. Offenbar, versteht sich.

Sokrates. Also hätten wir auf diese Art heute am Tage erreicht, was seit langer Zeit viele Weisen gesucht und ohne es zu finden alt geworden sind?

Theaitetos. Mir scheint doch, Sokrates, das jezt vorgetragene sehr schön gesagt zu sein.

Sokrates. Es ist auch ganz wahrscheinlich, dass sich die Sache an sich so verhalte. Denn was sollte auch die Erkenntniss sein ohne Erklärung und richtige Vorstellung. Nur Eins will mir an dem gesagten missfallen.

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Gerade was das herrlichste zu sein scheint, dass nämlich die Urbestandtheile unerkennbar wären, alle Arten von Verknüpfungen aber erkennbar.

Theaitetos. Ist dies nicht richtig?

Sokrates. Man muss zusehn. Haben wir doch zu Geiseln für diesen Saz die Beispiele, von denen offenbar, wer dieses alles sagte, ausgegangen ist.

Theaitetos. Was für welche?

Sokrates. Die Urbestandtheile der Schrift und deren Verknüpfungen. Oder glaubst du, dass wer aufgestellt, wovon wir reden, auf etwas anderes dabei gesehen hat als hierauf?

Theaitetos. Nein, sondern hierauf.

Sokrates. Prüfen wir es also noch einmal von vorn, oder vielmehr uns selbst, ob wir so oder nicht so lesen gelernt haben. 203
Wolan zuerst, haben also die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber keine?

Theaitetos. Wahrscheinlich.

Sokrates. Vollkommen leuchtet es auch mir ein. Wenn zum Beispiel Jemand so nach der ersten Silbe von Sokrates fragte, O Theaitetos, sprich, was ist So? was wirst du antworten?

Theaitetos. Es ist S und O.

Sokrates. Hier hast du also die Erklärung der Silbe.

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. So komm und sage eben so auch die Erklärung des S.

Theaitetos. Und wie sollte wol Jemand die Bestandtheile eines Bestandtheils angeben können? Denn überdies ist das S ein stummer Buchstabe, nur ein Geräusch, als wenn Jemand mit der Zunge zischt. Das B aber hat gar weder ein Geräusch noch einen Laut, und eben so die meisten Buchstaben. So dass hiernach gar sehr gut gesagt ist, dass sie unerklärbar sind, da selbst die deut-

lichsten unter ihnen nur einen Laut haben, ganz und gar aber keine Erklärung.

Sokrates. Dieses, Freund, hätten wir also in Ordnung gebracht von der Erkenntniss.

Theaitetos. Wir scheinen ja.

Sokrates. Wie aber, dass der Bestandtheil nicht erkennbar ist, wol aber die Verknüpfung, haben wir denn das auch mit Recht angenommen?

Theaitetos. Mich dünkt es doch.

Sokrates. Gut denn. Wollen wir sagen, die Silbe sei die zwei Buchstaben, oder, wenn sie aus mehr als zweien besteht, die sämmtlichen? oder sie sei ein besonderes erst aus der Zusammensezung von jenen entstandenes?

Theaitetos. Sie sei die sämmtlichen, dünkt mich, werden wir sagen.

Sokrates. So betrachte es einmal an jenen zweien, dem Σ und Ο. Beide machen die erste Silbe meines Namens. Wird nun nicht, wer diese Silbe kennt, auch jene beiden Buchstaben kennen?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Er kennt also das Σ und Ο?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wie aber? Jeden von beiden erkennt er also nicht, und so, obschon er keinen von beiden erkennt, erkennt er doch beide?

Theaitetos. Das wäre ja toll und unvernünftig.

Sokrates. Allein wenn es nothwendig ist, dass er jeden erkennt um beide zu erkennen: so muss ja nothwendig die Buchstaben schon vorher erkennen, wer jemals die Silbe erkennen will, und so wird uns diese schöne Erklärung wieder entschlüpfen und verschwinden.

Theaitetos. Und das ja sehr schnell.

Sokrates. Wir bewachen sie eben nicht gut. Denn wir sollten vielleicht gesagt haben, die Silbe wäre nicht die gesammten Buchstaben, sondern eine aus jenen entstandene besondere Gattung, welche ihr eignes Wesen und Gestalt für sich hätte und verschieden wäre von den Buchstaben.

Theaitetos. Ganz gewiss, und es mag sich wol eher so verhalten als anders.

Sokrates. Wir müssen zusehen, und nicht unmännlicher Weise einen so grossen und herrlichen Saz verrathen.

Theaitetos. Keineswegs.

Sokrates. Es sei also, wie wir jezt sagen, die Verknüpfung eine aus den jedesmal sich zusammenfügenden Bestandtheilen ent- 204
stehende eigne Gattung, auf gleiche Weise bei den Buchstaben, und auch sonst überall.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Also Theile darf es von ihr nicht geben?

Theaitetos. Wie so nicht?

Sokrates. Weil was Theile hat, dessen ganzes ist auch nothwendig die gesammten Theile. Oder sagst du, auch das ganze sei ein aus den Theilen entstandenes eignes von den gesammten Theilen verschiedenes?

Theaitetos. Das will ich.

Sokrates. Ein gesammtes aber und ein ganzes, verstehst du darunter dasselbe, oder unter jedem etwas anderes?

Theaitetos. Dessen bin ich nicht gewiss. Weil du aber immer befiehlst herzhaft zu antworten: so will ich es wagen und sagen, etwas anderes unter jedem.

Sokrates. Die Herzhaftigkeit, o Theaitetos, ist gut, ob aber auch die Antwort, das müssen wir sehen.

Theaitetos. Das müssen wir allerdings.

Sokrates. So wäre also der jezigen Erklärung zufolge das ganze verschieden von dem gesammten.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wie aber die sämmtlichen und das gesammte, ist dies auch verschieden? Wie wenn wir sagen Eins Zwei Drei Vier Fünf Sechs, und wenn zweimal drei oder dreimal zwei, oder Drei und Zwei und Eins, sagen wir in allen diesen Fällen dasselbige oder in jedem etwas anderes?

Theaitetos. Dasselbe.

Sokrates. Etwas anderes als Sechs?

Theaitetos. Nichts anderes.

Sokrates. In allen diesen Formeln also haben wir ein gesammtes die Sechs gefunden?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und wiederum, meinen wir nichts, wenn wir sagen die sämmtlichen?

Theaitetos. Nothwendig doch etwas.

Sokrates. Etwas anderes etwa als Sechs?

Theaitetos. Nichts anderes.

Sokrates. In allem also was aus Zahlen besteht nennen wir dasselbe das gesammte und die sämmtlichen.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Nun lass uns weiter dieses davon sagen. Die Zahl eines Akker Landes und der Akker ist einerlei?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und mit dem Stadion eben so?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und eben so wol auch die Zahl eines Heeres und das Heer? und mit allen ähnlichen Dingen auf gleiche Art. Denn ihre gesammte Zahl ist auch das gesammte Sein eines jeden von ihnen.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Nun und die Zahl eines jeden, ist die etwas anderes als seine Theile?

Theaitetos. Nichts.

Sokrates. Und was Theile hat, besteht aus Theilen?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Eingestanden ist aber, dass die sämmtlichen Theile das gesammte sind, wenn die gesammte Zahl das gesammte Sein ist.

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. Das ganze besteht also nicht aus Theilen? Denn so wäre es ein gesammtes, wenn es die sämmtlichen Theile wäre.

Theaitetos. Es scheint nicht.

Sokrates. Kann aber ein Theil von irgend etwas anderem sein was er ist, als von einem ganzen?

Theaitetos. Von einem gesammten.

Sokrates. Recht mannhaft, o Theaitetos, wehrst du dich. Das
205 gesammte aber, ist das nicht eben dieses, ein gesammtes, wenn ihm nichts abgeht?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Ist aber nicht eben dieses ein ganzes, dem nirgends nichts abgeht? dem aber etwas abgeht, dieses ein weder ganzes noch gesammtes, in Bezug auf beides aus demselben dasselbe geworden?

Theaitetos. Jezt scheint mir das ganze und das gesammte in nichts mehr verschieden zu sein.

Sokrates. Sagten wir nun nicht, wo Theile seien, da sei das ganze und gesammte die sämmtlichen Theile?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Wiederum, was ich eben wollte, muss nicht die Silbe, wenn sie nicht die Buchstaben ist, dann auch die Buch-

staben nicht als ihre Theile haben; oder wenn sie dasselbe ist mit ihnen, dann auch auf gleiche Art wie jene erkennbar sein?

Theaitetos. So ist es.

Sokrates. Und damit dies nicht erfolgen möchte, sezten wir, sie sei etwas von ihnen verschiedenes?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wie aber, wenn die Buchstaben nicht Theile der Silbe sind, kannst du etwas anderes anführen was Theil derselben wäre, jedoch nicht die Buchstaben derselben?

Theaitetos. Auf keine Weise, o Sokrates! Denn soll ich einmal Theile von ihr zugeben, dann wäre es lächerlich, die Buchstaben fahren zu lassen und andere aufzusuchen.

Sokrates. Nach dieser Rede also, Theaitetos, wäre die Silbe ganz und gar Ein ungetheiltes Wesen?

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Erinnere dich nun, Freund, dass wir vor nicht gar langer Zeit zufrieden gewesen sind, und geglaubt haben es sei richtig gesagt, dass von dem ersten, woraus das andere bestände, sich keine Erklärung geben liesse, weil jedes nur für sich wäre unzusammengesezt, und man nicht einmal das Sein hinzufügen und mit Recht davon aussagen könne, noch das Dieses, weil dies alles schon etwas anderes und fremdes wäre, und aus dieser Ursache nun war das erste unerkennbar und unerklärbar.

Theaitetos. Ich erinnere mich.

Sokrates. Giebt es nun wol eine andere als diese Ursache dafür, dass es etwas einfaches und untheilbares ist? ich wenigstens sehe keine andere.

Theaitetos. Es zeigt sich auch wol keine.

Sokrates. Also fällt die Silbe unter dieselbe Gattung mit jenem, wenn sie keine Theile hat und Ein bestimmtes Wesen ist.

Theaitetos. Auf jede Weise.

Sokrates. Ist nun also die Silbe einerlei mit den vielen Buchstaben und ein ganzes, und diese ihre Theile: so müssen auf gleiche Art die Silben erkennbar und erklärbar sein wie die Buchstaben, da die sämmtlichen Theile sich einerlei gezeigt haben mit dem ganzen?

Theaitetos. Freilich wol.

Sokrates. Ist sie aber Eins und untheilbar: so ist auch die Silbe eben so wol als der Buchstabe unerklärbar und unerkennbar. Denn dieselbe Ursach wird beide zu demselben machen.

Theaitetos. Ich weiss nichts anderes zu sagen.

Sokrates. Mit dem also wollen wir es nicht halten, welcher sagt, die Verknüpfung sei erkennbar und erklärbar, der Bestandtheil aber sei das Gegentheil.

Theaitetos. Freilich nicht, wenn wir unserer Rede folgen.

Sokrates. Wie aber? wenn einer das Gegentheil behauptete,
206 würdest du dem nicht lieber beistimmen nach allem, dessen du dir von Erlernung der Buchstaben her bewusst bist?

Theaitetos. Was meinst du?

Sokrates. Dass du beim Lernen nichts anderes thatest als dir Mühe geben, die Buchstaben dem Gesicht nach zu unterscheiden, und eben so auch durch das Gehör jeden einzeln für sich, damit nicht ihre Stellung verwirre, wenn sie gesprochen und geschrieben wurden.

Theaitetos. Vollkommen richtig.

Sokrates. Und bei den Kitharisten vollkommen gelernt zu haben, heisst das etwas anderes, als jedem Ton folgen zu können, welcher Saite er angehöre, wovon jeder zugeben wird, dass man es die Urbestandtheile der Tonkunst nennen kann?

Theaitetos. Nichts anders.

Sokrates. Wenn man nun von den Urbestandtheilen und Verknüpfungen, deren wir selbst erfahren sind, auch auf die andern schliessen darf: so werden wir sagen müssen, dass die Erkenntniss der Urbestandtheile viel deutlicher sei und viel wirksamer, als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen. Und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Urbestandtheil aber nicht: so wollen wir dafür halten er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Doch hievon liessen sich noch andere Beweise anführen, wie mich dünkt. Lass uns aber nicht vergessen unsern vorliegenden Gegenstand hernach zu betrachten, was es doch wol sagen soll, dass die zu der richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung die vollkommenste Erkenntniss ist.

Theaitetos. So lass uns denn sehen.

Sokrates. Wolan, in welchem Sinne will er wol hier eigentlich die Erklärung gemeint haben. Eines von dreien nämlich muss er, wie es mir scheint, sagen wollen.

Theaitetos. Von welchen dreien?

Sokrates. Das erste wäre dieses, dass man überhaupt seine Gedanken durch die Stimme vermittelst der Haupt- und Zeitwörter deutlich macht, indem man seine Vorstellung wie im Spiegel oder

im Wasser, so in dieser Ausströmung des Mundes ausdrükkt. Oder scheint dir dies nicht Erklärung zu sein?

Theaitetos. Mir allerdings.

Sokrates. Und von dem, welcher dies thut, sagen wir, dass er sich über etwas erklärt.

Theaitetos. Das sagen wir.

Sokrates. Dieses ist nun aber jeder zu thun im Stande schneller oder langsamer, zu äussern, was er von jeder Sache meint, wer nur nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Und auf diese Art werden Alle, so viele nur etwas richtig vorstellen, auch damit Erklärung verbinden, und es wird also nirgends mehr eine richtige Vorstellung sein ohne Erkenntniss.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Lass uns aber deshalb nicht leichtsinniger Weise den verurtheilen, dass er nichts gesagt habe, welcher von der Erkenntniss die Erklärung gegeben hat, welche wir jezt untersuchen. Denn wahrscheinlich hat er nicht dieses gemeint, sondern dass, wer gefragt wird, was jedes ist, dem Fragenden nach den Bestandtheilen der Sache Rechenschaft geben könne.

Theaitetos. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates. Wie Hesiodos vom Wagen sagt, die hundert Höl- 207
zer des Wagens, die ich freilich nicht zu nennen wüsste, und ich glaube auch du nicht, sondern wir würden uns begnügen, wenn wir gefragt würden was ein Wagen ist, dass wir zu antworten wüssten, Räder, Achsen, Obergestelle, Siz, Joch.

Theaitetos. Sehr zufrieden.

Sokrates. Jener aber würde uns, als wenn wir nach deinem Namen gefragt würden und nur Silbenweise antworteten, auslachen, dass wir zwar richtig vorstellten und sagten was wir sagen, uns aber sehr mit Unrecht einbildeten, Sprachkundige zu sein und von dem Namen Theaitetos die sprachkundige Erklärung zu besizen und zu geben. Mit Erkenntniss aber spreche man nicht eher über etwas, bis man im Stande sei, neben der richtigen Vorstellung alles nach seinen ersten Bestandtheilen zu beschreiben, wie es auch schon oben irgendwo gesagt worden ist.

Theaitetos. Das ist gesagt worden.

Sokrates. So hätten auch wir zwar eine richtige Vorstellung vom Wagen, der aber das ganze Wesen desselben nach jenen hundert Hölzern beschreiben könne, der habe, eben weil er dies noch dazu habe, auch noch die Erklärung zu der richtigen Vorstellung, und sei anstatt eines bloss Vorstellenden auch ein Kunst-

verständiger und Wissender in Beziehung auf das Wesen des Wagens, indem er das ganze nach seinen Bestandtheilen durchgehen könne.

Theaitetos. Scheint dir dieses nun gut, Sokrates?

Sokrates. Ob es dir so scheint, Freund, und du annimmst, dass die Beschreibung eines Dinges nach seinen einzelnen Bestandtheilen Erklärung sei, die aber nach den nächsten oder nach grösseren Verknüpfungen Unerklärtes, dies sage mir, damit wir es in Erwägung ziehen.

Theaitetos. Ich nehme es gänzlich an.

Sokrates. Und glaubst etwa, dass Jemand von etwas Erkenntniss habe, wenn dasselbe bald hiezu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder auch wenn er von demselben Dinge bald dieses vorstellt, bald jenes?

Theaitetos. Beim Zeus, ich gewiss nicht.

Sokrates. Und erinnerst dich nicht, dass dieses beim Lernen der Buchstaben dir und Andern im Anfange begegnet ist?

Theaitetos. Meinst du, dass wir derselben Silbe bald diesen bald einen andern Buchstaben zugeschrieben, und denselben Buchstaben bald in die gehörige, bald in eine andere Silbe gesezt haben?

Sokrates. Eben dies meine ich.

Theaitetos. Dessen erinnere ich mich sehr wol, beim Zeus, und glaube, dass derjenige bei weitem noch nicht eigentlich weiss, mit dem es sich so verhält.

Sokrates. Wie nun, wenn bei solcher Gelegenheit einer, indem er Theaitetos schreibt, ein Th und ein E schreiben zu müssen glaubt und auch wirklich schreibt; wenn er aber Theodoros schrei-
208 ben will, ein T und ein E schreiben zu müssen glaubt, und auch wirklich schreibt: soll man sagen, dass er die erste Silbe eures Namens wisse?

Theaitetos. Wir haben ja nur eben eingestanden, dass der, mit welchem es sich so verhält, noch nicht wisse.

Sokrates. Hindert nun etwas, dass es ihm bei der zweiten, dritten und vierten Silbe auf ähnliche Art gehe?

Theaitetos. Nicht dass ich wüsste.

Sokrates. Wird er nicht alsdann die Beschreibung nach den Bestandtheilen inne habend den Namen Theaitetos mit richtiger Vorstellung schreiben, wenn er ihn in der gehörigen Ordnung schreibt?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Und dies ohne noch Erkenntniss zu haben, aber richtig vorstellend?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Er hat aber doch die Erklärung nebst richtiger Vorstellung; denn er hatte ja beim Schreiben die ganze Reihe der Bestandtheile, welches wir eben Erkenntniss genannt haben.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. So giebt es also, Freund, eine mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung, welche man noch nicht Erkenntniss nennen darf.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Nur im Traume sind wir also reicher geworden, indem wir glaubten, die richtigste Erklärung der Erkenntniss gefunden zu haben. Oder sollen wir noch nicht aburtheilen? Denn vielleicht möchte einer die Erklärung nicht so verstehen, sondern nach der noch übrigen von jenen drei Bedeutungen, wovon eine, wie wir sagten, derjenige annehmen müsse, welcher die Erkenntniss beschriebe als eine richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden.

Theaitetos. Ganz recht erinnerst du. Denn eine ist noch übrig; die erste war gleichsam ein Bildniss des Gedankens durch die Stimme; das eben durchgegangene war der Weg zum ganzen durch die Bestandtheile. Was meinst du aber mit der dritten?

Sokrates. Was die meisten sagen würden, dass man könne ein Merkmal angeben, wodurch sich das gefragte von allen übrigen Dingen unterscheide.

Theaitetos. Was für eine Erklärung kannst du mir in diesem Sinne von irgend etwas geben?

Sokrates. Wie wenn du willst von der Sonne würde es dir, glaube ich, genügen anzunehmen, dass sie das glänzendste ist von allem, was am Himmel um die Erde geht.

Theaitetos. Vollkommen.

Sokrates. Merke auch recht weshalb es gesagt ist. Nämlich, wie wir eben sagten, wenn du das unterscheidende eines Dinges auffassest, wodurch es von den übrigen verschieden ist, so behaupten Einige, du habest seine Erklärung aufgefasst. So lange du aber nur noch etwas gemeinschaftliches triffst, so würde deine Erklärung auf dasjenige gehn, was zu dieser Gemeinschaftlichkeit gehört.

Theaitetos. Ich verstehe, und es dünkt mich sehr richtig, dieses die Erklärung zu nennen.

Sokrates. Wer also nun bei richtiger Vorstellung von irgend etwas auch seinen Unterschied von dem übrigen aufgefasst hat, der wird dann Erkenntniss von demjenigen erlangt haben, wovon er vorher nur Vorstellung hatte.

Theaitetos. So behaupten wir freilich.

Sokrates. Jezt aber, Theaitetos, nun ich zu dem gesagten näher hinzutrete, verstehe ich wie bei den grossen auf die Entfernung berechneten Gemälden auch nicht mehr das mindeste davon. So lange ich von ferne stand, schien mir etwas damit gesagt zu sein.

Theaitetos. Wie so kommt das?

Sokrates. Ich will es dir deutlich machen, wenn es mir ge-
209 lingen wird. Vorausgesezt ich habe eine richtige Vorstellung von dir, so erkenne ich dich doch nur, wenn ich auch noch deine Erklärung dazu auffasse, wofern aber nicht, so stelle ich dich nur vor.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Deine Erklärung aber war die Bezeichnung deiner Verschiedenheit.

Theaitetos. So war es.

Sokrates. Als ich dich nun nur vorstellte, nicht wahr, so traf ich mit meinen Gedanken nichts von dem wodurch du dich von Andern unterscheidest?

Theaitetos. Es scheint nicht.

Sokrates. Ich dachte also nur etwas gemeinschaftliches, was du um nichts mehr an dir hast als irgend ein Anderer.

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Wolan denn, beim Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgend einen Andern? Denn seze, ich dächte mir, derjenige wäre Theaitetos, der ein Mensch wäre und Nase Mund und Augen hätte, und so jedes der übrigen Glieder; wird nun dieser Gedanke machen, dass ich mir mehr den Theaitetos denke als den Theodoros, oder, wie man zu sagen pflegt, den lezten der Myser?

Theaitetos. Wie sollte er?

Sokrates. Allein wenn ich mir auch nicht bloss einen Nase und Augen habenden denke, sondern auch wol einen krummnasigen und mit heraustretenden Augen, werde ich dann mehr dich vorstellen, als mich selbst und wer sonst noch so beschaffen ist?

Theaitetos. Um nichts mehr.

Sokrates. Sondern nicht eher, glaube ich, wird Theaitetos in mir vorgestellt werden, bis diese Krummnasigkeit selbst ein sie von andern Krummnasigkeiten, die ich auch schon gesehen, unterschei-

desselben Merkmal in mir abdrükkt und zurücklässt, und so alles übrige, woraus du bestehst, in wie fern dieses mich, auch wenn ich dir morgen begegne, erinnern und machen wird, dass ich mir dich richtig vorstelle.

Theaitetos. Ganz recht.

Sokrates. Also auch die richtige Vorstellung von einem jeden geht schon auf die Verschiedenheit.

Theaitetos. So scheint es ja.

Sokrates. Zur richtigen Vorstellung noch die Erklärung hinzufügen, was hiesse das also? Denn heisst dies, sich noch dasjenige dazu vorstellen, wodurch etwas sich von dem übrigen unterscheidet: so ist das ja eine lächerliche Vorschrift.

Theaitetos. Wie so?

Sokrates. Wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, davon sollen wir nun noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, und so will alles andere herumdrehen im Kreise, ohne dass etwas von der Stelle komme, nichts sagen gegen diese Vorschrift. Man könnte es aber mit mehrerem Recht das Zureden eines Blinden nennen, denn was zureden dass wir doch nehmen möchten was wir schon haben, um das zu erfahren was wir schon vorstellen, das schikt sich ganz vortrefflich für einen Geblendeten.

Theaitetos. Sprich aber, was wolltest du vorher noch herausbringen mit deiner Frage?

Sokrates. Dass wenn auf der andern Seite mit dem Hinzufügen der Erklärung ein Einsehen der Verschiedenheit gemeint wäre, nicht nur ein Vorstellen derselben: dann es eine gar herrliche Sache wäre um diese schönste von den Erklärungen der Erkenntniss, denn einsehn heisst doch Erkenntniss haben? Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wer also gefragt wird was Erkenntniss ist, der soll, wie es scheint, antworten, richtige Vorstellung mit Erkenntniss 210
der Verschiedenheit verbunden. Denn das wäre nun nach jenem das Hinzufügen der Erklärung.

Theaitetos. So scheint es.

Sokrates. Und das ist doch auf alle Weise einfältig, denen, welche die Erkenntniss suchen, zu sagen, sie sei richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntniss, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas andern. Weder also die Wahrnehmung, o Theai-

tetos, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung kann Erkenntniss sein.

Theaitetos. Es scheint nicht.

Sokrates. Sind wir nun noch mit etwas schwanger, Freund, und haben Geburtsschmerzen in Sachen der Erkenntniss? oder haben wir alles ausgeboren?

Theaitetos. Ich beim Zeus habe vermittelst deiner Hülfe sogar mehr herausgesagt, als ich in mir hatte.

Sokrates. Und unsre Geburtshelferkunst hat von diesem allen gesagt, es wären nur Windeier und nicht werth dass man sie aufziehe.

Theaitetos. Auf alle Weise ja.

Sokrates. Gedenkst du nun, Theaitetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden: so wirst du, wenn du es wirst, dann besseres bei dir tragen vermöge der gegenwärtigen Prüfung, wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmüthiger, und besonnener Weise nicht glauben zu wissen was du nicht weisst. Denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht, noch verstehe ich so etwas wie die andern grossen und bewunderten Männer von jezt und ehedem. Diese geburtshelferische Kunst aber ist meiner Mutter und mir von Gott zugetheilt worden, ihr nämlich für die Frauen, und mir für edle und schöne Jünglinge. Jezt nun muss ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Melitos gegen mich angestellt hat. Morgen aber, Theaitetos, wollen wir uns wieder hier treffen.

MENON.

EINLEITUNG.

Wer das Ende des Theaitetos im Auge hat und es mit dem Anfang des Sophistes vergleicht, wo offenbar dieselben Personen wieder zusammenkommen mit bestimmter Rükkweisung auf die dort getroffene Abrede, der wird sich billig wundern, dass nicht auch hier dieses Gespräch unmittelbar auf jenes folgt. Und freilich müssen es sehr triftige Gründe sein, um welcher willen eine so deutliche und absichtlich scheinende Anzeige ausser Acht gelassen wird. Allein eben deshalb sind sie auch von der Art, dass sie vollständig erst dann können eingesehen werden, wenn Jemand vom Sophistes aus auf den Theaitetos und das, was durch die gegenwärtige Anordnung zwischen beide gestellt wird, zurükksehen kann. Nur soviel muss doch Jedermann zugestehen, dass jene Anzeige keine dringende Nothwendigkeit enthält, und die Möglichkeit mehrere Gespräche zwischen jene beiden einzuschieben nicht ausschliesst. Denn wie leicht kann Platon allerdings zwar die Absicht gehabt haben, was wir jezt im Sophistes finden, unmittelbar nach dem Theaitetos auszuführen, hernach aber entweder durch besondere Veranlassungen dies und jenes noch zuvor zu erörtern aufgefordert worden sein, oder auch eingesehen haben, dass er nicht alles, was nothwendig war, um zu jenen Ergebnissen zu gelangen, in Einem Gespräch gehörig durchnehmen könne, und deshalb hat er dann mehrere kleine dazwischen geknüpft, ohne jenen einmal angedeuteten Hauptfaden zu zerschneiden. Oder es könnte auch ursprünglich, als er den Theaitetos beendigte, seine Absicht gewesen sein, durch dieselbigen Personen das, was wir jezt im Menon finden, durchsprechen zu lassen, und dies oder jenes ihn späterhin bewogen haben, hiezu lieber Andere zu wählen, und jene einmal hingeworfene Andeutung für eine spätere Arbeit zu benuzen. Kurz jener äussere vielfach erklärbare Umstand darf nicht gegen eine innere

Nothwendigkeit oder auch nur Wahrscheinlichkeit auftreten, sobald nämlich gezeigt werden kann, dass der Menon sich wirklich zunächst an den Theaitetos anschliesst, und auf jeden Fall zwischen ihn und den Sophistes muss gesezt werden. Dies aber wird, so weit es sich hier zur Stelle erörtern lässt, hoffentlich durch folgende Zusammenstellung deutlich genug erhellen.

Die erste Andeutung finden wir darin, dass im Theaitetos, wo der Gegensaz zwischen Wissen und Nichtwissen aufgestellt und in Betrachtung gezogen wird, Sokrates sagt, er wolle das Lernen und Vergessen als zwischen beiden liegend für jezt bei Seite sezen, und offenbar so davon redet, als läge darin auch eine Aufgabe, die er nur um seinen Hauptgegenstand nicht zu verlieren für ein anderes Mal aufsparen will. Gerade diese Aufgabe nun wird im Menon zur Sprache gebracht, und wer aufmerksam vergleicht, kann sich nun schon um deshalb den Menon nicht mehr vor dem Theaitetos denken. Nicht anders aber wird sie gelöset, als wie Platon immer vorläufig zu thun pflegt, durch eine mythische Voraussezung, so dass wir hier gerade dasjenige finden, was nach seiner Weise, wenn die Frage einmal aufgeworfen war, zunächst geschehen musste. Da nun im Sophistes sowol als in andern offenbar dieser Reihe angehörigen Gesprächen dieselbe Frage mehr dialektisch und wissenschaftlich behandelt wird: so kommt natürlich der Menon näher an den Theaitetos und vor jenen zu stehen. Denn wäre, als Platon den Menon schrieb, schon in öffentlichen Darstellungen zur wissenschaftlichen Lösung dieser Frage soviel von ihm geleistet gewesen als wir in späteren Gesprächen finden werden: so hätte die mythische Behandlung derselben in diesem Gespräch keinen Sinn mehr gehabt, sondern Platon würde die Leser auf eine andere Art, die wir von ihm auch schon kennen, zu jenen Werken, wo dies bessere geschehen, zurükkgewiesen haben. Dasselbe ergiebt sich, wenn man eine andere, ebenfalls durch mehrere von diesen Gesprächen hindurchgehende Frage berükksichtiget, nämlich die von der Unsterblichkeit. Wenn man erwägt, wie diese Idee zuerst im Gorgias und Theaitetos fast nur vorausgesezt und mythisch ausgezeichnet ist, dann hier als Erklärungsgrund einer Thatsache aufgestellt und gleichsam gefordert wird, anderwärts aber und vornehmlich im Phaidon mit einem höheren Grade von wissenschaftlicher Anschaulichkeit dargethan und auseinandergesezt: so muss jeder nun schon einigermaassen mit Platons Verfahren bekannt gewordene gestehen, dass nur durch diese Stellung des Menon jene steigende allmählig bis zum Mittelpunkt durchdringende Klarheit, welche dem Platon

eigen ist, in diese Verhandlung kommt, und dass das erste, was Platon nach jener allgemeinen Aufstellung zu thun hatte, eben dieses war, zu zeigen, er sei berechtigt gewesen, die Unsterblichkeit auf solche Art vorauszusezen, wiefern nämlich alle Wissenschaft und alle Mittheilung mit ihr zugleich steht und fällt. Dies jedoch ist allerdings kein Beweis für diejenigen, welche den Phaidon für ein früheres Werk halten können als den Gorgias. Allein gegen diese können wir uns erst wenden, wenn wir nach unserer Anordnung jene beiden Gespräche mit einander vergleichen. — Behält man nun im Auge auf der einen Seite, wie diese beiden Fragen, die von der Möglichkeit des Lernens und die von der Unsterblichkeit, mit einander in Verbindung gebracht werden, und auf der andern Seite, wie die Frage von der Möglichkeit zur Erkenntniss zu gelangen hier verschränkt ist in die andere von der Möglichkeit zur Tugend zu gelangen und von der Natur der Tugend überhaupt: so sieht man, dass der Menon eben so unmittelbar zum Gorgias gehört wie zum Theaitetos, und dass sich durch ihn die aufgestellte Ansicht von dem Verhältniss dieser beiden Gespräche zu einander noch mehr bestätiget, indem er bestimmt ist, beide noch genauer zusammen zu ziehen und in einander zu verflechten, für diejenigen, welche etwa noch nicht begreifen konnten, wie theils die Hauptaufgaben beider Gespräche mit einander, theils in jedem von beiden das als Abschweifung vorgetragene mit dem Hauptgegenstande zusammenhinge. Und dies bestätiget jede genauere Betrachtung des Menon, welcher, je näher man ihn mit jenen beiden zusammenhält, um desto dichter sich ihnen anschliesst, und so unmittelbar, dass man sich unmöglich noch etwas anderes dazwischen denken kann. Daher auch kaum etwas mehreres nöthig sein wird, als nur die einzelnen Angaben hinzustellen. Zuerst zeigt sich jedem als leztes wiewol dort nicht bestimmt und ausführlich ausgesprochenes Ergebniss des Theaitetos die Aufstellung und Entwikkelung des Begriffes der richtigen Vorstellung und der aufgezeigte Unterschied zwischen ihr und der eigentlichen reinen Erkenntniss. Dieser wird nun nicht nur im Menon als erwiesen vorausgesezt und ausdrükklich unter das Wenige gestellt, wovon Sokrates behaupten möchte, dass er es wisse, sondern es leuchtet ein, dass die entscheidende Behandlung der Frage über die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend nichts anderes ist als eine unmittelbare Folgerung, ein Corollarium aus dem Theaitetos, welches, was dieser zulezt herausgebracht, auf den Gegenstand des Gorgias anwendet. Eben so giebt uns der Menon eine unmittelbare Fortsezung des lezteren, indem darin ge-

zeigt wird, dass die Begriffe des guten und der Tugend so wenig als durch das angenehme im allgemeinen eben so wenig auch durch irgend eine genauer bestimmte Art zum angenehmen zu gelangen, können bestimmt werden, sondern man beide zusammengehörige Begriffe rein für sich von Grund aus behandeln müsse. Und damit die Verbindung nicht übersehen werde, wird der Mitunterredner aufgeführt als ein Schüler des Gorgias, und ausdrücklich auf ein Gespräch des Sokrates mit diesem angespielt. Auch ganz in dem Sinne, wie Gorgias und seine Freunde das schöne eingestehen mussten, antwortet auch Menon. Und so wie das letzte Ergebniss des Theaitetos bestätigend ausgesprochen wird, so wird auch das des Gorgias wiederholt, und gezeigt, es sei noch kein letztes und treibe die Untersuchung höher hinauf.

Dasselbe zeigt sich gleichfalls, wenn man auf dasjenige sieht, was Nebensache ist oder zu sein scheint; denn auch dieses ist im Menon so durchaus einerlei mit jenen Gesprächen, dass man daraus auf noch fortdauernde gleiche Verhältnisse und Beschäftigungen schliessen muss. Derselbe Gebrauch des mathematischen zu Beispielen, wie im Theaitetos, ja sogar der gewählte Gegenstand in sichtbarem Zusammenhange mit jenem. Denn die dem Pythagoreischen Lehrsaz zum Grunde liegende Aufgabe, die Seite des doppelten Vierekks zu finden, ist gerade der Fall, wobei am unmittelbarsten, und gewiss auch zuerst, die Unmessbarkeit zweier Linien gegen einander ist zur Anschauung gekommen. Diese Stätigkeit des Stoffes, aus welchem die Beispiele genommen werden, kann so wenig zufällig sein, dass man vielmehr dadurch möchte in Versuchung geführt werden, dem Beispiel selbst noch einen höheren symbolischen Werth beizulegen, zumal wenn man bedenkt, dass Platon überall in seinen Werken Denkzeichen sezt für die Hörer seiner unmittelbaren lebendigen Anweisungen. Doch möge auch dieses nur schwache Vermuthung bleiben oder vielleicht gar voreilig sein und falsch; offenbar deutet doch dieser sonst nirgends so vorkommende Gebrauch darauf, dass während der Abfassung beider Gespräche Platon sich zugleich mit demselben Gegenstande, sei es nun mehr in mathematischer oder mehr in Pythagoreischer Hinsicht, beschäftigte. Ferner hängen die im Menon vorkommenden Beispiele aus der Naturlehre ganz deutlich zusammen mit dem, was im Theaitetos zur Erläuterung der Lehre des Protagoras beigebracht wurde, und sollen vertheidigend beweisen, dass Sokrates dort wirklich im Sinne der Meister jener Schule ihre Lehren vorgetragen. Und diesen wird hier Gorgias als Schüler des Empedokles aus-

drükklich beigesellt, und auch dadurch auf den innern Zusammenhang zwischen dem von ihm benannten Gespräch und dem Theaitetos aufmerksam gemacht. Eben so schliesst sich der Menon an beide Gespräche an durch die gleiche Polemik. Denn die Anspielung auf Aristippos den Gastfreund reicher Tyrannen ist nicht zu verkennen, wo Menon der Gastfreund des grossen Königs aussagt, Reichthum zusammenzubringen sei Tugend, ja auch da nicht, wo er die seiner Denkungsart, wie sie Xenophon schildert, nicht angemessene Einschränkung macht, dass es nur auf rechtmässige Weise geschehen dürfe. Eben so wird jeder an den Antisthenes denken, wo etwas verächtlich von Allen zugestanden und wiederholt bekräftiget wird, ein Sophist könne die Tugend nicht lehren, welches Antisthenes in einem dem Platon nicht annehmlichen Sinne behauptete, und wo sogar sein erster Lehrer Gorgias, als der hierauf keine Ansprüche machte, ihm zum Muster vorgestellt wird. Ferner hat der Menon mit dem Theaitetos und Gorgias gemein die gleiche Anspielung auf die Anklage des Sokrates. Wie im Theaitetos ihrer ausdrükklich und zwar ziemlich müssig erwähnt, und sie im Gorgias fast geweissagt wird, und in beiden manches aus der Vertheidigungsrede sehr merklich wiederkommt: so erscheint hier der künftige Ankläger selbst, und man sieht seinen Zorn entstehen ganz so wie ihn Sokrates in der Vertheidigungsrede beschreibt. Und so gleiches Gepräge tragen diese Anspielungen, dass offenbar die gleiche Veranlassung hier wie dort zum Grunde gelegen, und Menon in den gleichen Zeitraum mit jenen zusammenfällt. Noch besonders schliesst sich aber dieses Gespräch dem Gorgias an durch das, was Sokrates dem Anytos abfragt und erzählt von den Athenischen Staatsmännern. Platon giebt sich nämlich das Ansehn aus dem, was er im Gorgias behauptet hatte, umzulenken in eine günstigere Meinung; aber nur scheinbar thut er es mit genug Ironie, die auch am Ende recht hell heraustönt. Es scheint freilich eine ordentliche Ehrenerklärung zu sein, die ihnen Sokrates ausstellt, ehrenwerthe und rechtliche Männer habe es immer viele gegeben unter den Staatskundigen zu Athen, und er wolle hier nur behaupten, dass ihre Tugend nicht auf Erkenntniss beruht habe, und dass dies die Ursach gewesen, warum sie sie auch nicht lehren und mittheilen konnten, und diese Erklärung scheint um so kräftiger, da Sokrates nun in die gelindere gewendete Verurtheilung selbst den Aristeides mit begreift, den er vorher so sehr herausgehoben hatte vor den andern. Allein dieser, den er, was das Mittheilen betrifft, allerdings preiszugeben genöthiget war, bleibt nun doch von den übrigen Vorwürfen, deren hier

nicht weiter erwähnt wird, frei, und die Möglichkeit wie er es bleiben könne, wird aufgestellt, da es doch solche geben kann, bei denen die richtige Vorstellung die sie einmal haben, unwandelbar bleibt; und eben dieses ist hingestellt als der wahre Werth der nicht von einer ganz durchgebildeten Vernunft begleiteten und also nicht auf eigentlicher Erkenntniss beruhenden Tugend. Die Andern hingegen, denen schon sonst gezeigt worden, dass sie das nüzliche nicht festzuhalten vermochten, werden ganz leise mit ihrer richtigen Vorstellung, die aber nicht bleiben will ohne Erkenntniss, in die gleiche Klasse der Gottbegeisterten gesezt mit den Wahrsagern und Dichtern, und zulezt wird deutlich herausgesagt, wie es hiermit auch anderwärts gemeint gewesen, dass nämlich diese Alle sich nur wie Schatten verhalten zu dem Einen, wenn es einen solchen gäbe, der da wisse und lehren könne.

Dies führt von selbst auf noch eine andere Aehnlichkeit des Menon mit dem Gorgias. In diesem nämlich fanden wir erklärende Rükkweisungen auf mehrere frühere Gespräche; von dem Menon kann man sagen, dass er fast alle aus der ersten Reihe berührt, und einen grossen Theil ihres gemeinschaftlichen Inhaltes, für welchen die Entscheidung gleichsam noch offen gelassen war, mit klaren Worten abschliesst und besiegelt. Dies gilt vornehmlich vom Protagoras und den ihm unmittelbar zugehörigen Gesprächen, und um dieser Beziehung willen wird nun aus dem Protagoras, der schon zu fern lag, als dass Platon nur durch eine oder die andere leise Andeutung auf ihn hinweisen konnte, vieles fast zu wörtlich und zu ausführlich wieder aufgenommen. Hier wird nun gezeigt, was von den Tugenden, wie sie gewöhnlich aufgezählt werden und schon nicht mehr die Eine Tugend sind, zurükkbleibt, wenn man sie von der Erkenntniss trennt; und zugleich wird der ganze Streit, in welchem dort nicht nur Sokrates mit dem Protagoras, sondern auch jeder von beiden mit sich selbst befangen war, über das Erkenntnisssein und das Lehrbarsein der Tugend, eben durch den vorläufig festgestellten Unterschied der Erkenntniss und der richtigen Vorstellung gelöset. So nämlich dass gesagt wird, die höhere Tugend beruhe allerdings auf Erkenntniss, aber auf einer höheren auch als jener Berechnung des angenehmen, und sei dann auch lehrbar, in dem Sinne, in welchem dies überhaupt gesagt werden könne von dem Erinnern und Aufregen und Beleben der Ideen; die gewöhnliche bürgerliche Tugend aber sei nicht lehrbar, beruhe aber auch grösstentheils nur auf richtiger Vorstellung, auf einem nicht bis zur wahren Erkenntniss durchgedrungenen Gefühl. Ist uns also

der Menon wegen des zuerst bemerkten unentbehrlich als Grundlage zu manchem folgenden und als befestigender Schlussstein der Gespräche, welche den Anfang der zweiten Reihe bilden: so ist er es auch durch diese Rükkweisungen als Schlüssel zu manchem noch nicht ausdrükklich aufgelösten in der ersten Reihe.

Auch wird hiedurch der Menon bei einiger Aufmerksamkeit eine neue Bestätigung der bisherigen Anordnung im Ganzen. Denn dass er das Räthsel des Protagoras, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des Laches gemeinschaftlich löst, und so beide Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, sieht jeder, und kein Verständiger wird etwa das Verhältniss umkehren und sagen wollen, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig angedeuteten. Dasselbe gilt vom Phaidros, auf welchen auch hier bestimmt genug zurükkgewiesen wird durch eine Annäherung der Diction, die auch ohne irgend wörtliche Uebereinstimmung fast wie eine Anführung auffällt, aber ohne dass aus dem ganz anders gestimmten Ton unseres Gespräches auf eine plumpe Art ausgewichen würde. Auch hier wird Niemand bei Vergleichung beider Stellen eine andere Ansicht möglich finden, als dass der Menon zurükksähe auf den Phaidros, es müsste denn Jemand überall gar kein Verhältniss zwischen der mythischen und philosophischen Darstellung anerkennen wollen, und muthwillig verwirren, was von selbst ins Licht zu treten strebt.

Dies ist die Ansicht, welche man von den ziemlich verwikkelten Beziehungen dieses Gesprächs erhält, wenn man sich auf den Haupt- und Angelpunkt gestellt hat, von welchem aus man allein alles richtig übersehen kann. So ausgerüstet wird es dann auch nicht schwer fallen zu beurtheilen, welche Bewandniss es wol haben kann mit zwei andern sehr weit von dieser entfernten Ansichten.

Die eine war bisher noch nicht eben laut geworden, sondern wurde nur einzeln von zum Theil sehr ehrenwerthen Kennern des Alterthums gehört, könnte aber zu einem ziemlichen Grade von Wahrscheinlichkeit ausgebildet werden, das heisst meiner Ueberzeugung nach weit besser als Herr Ast seitdem wirklich gethan hat. Diese will nämlich unser Gespräch dem Platon absprechen, weil sie meint, es habe wenig philosophischen Gehalt, der nicht anderwärts bestimmter und besser ausgesprochen wäre, es sei daher zum Verständniss der Platonischen Philosophie auch ziemlich entbehrlich, und in Absicht auf Anordnung und Behandlung auch des Platon nicht sonderlich würdig. Und gewiss wer sich einmal, weil er das Gespräch nicht in dem gehörigen Zusammenhang be-

trachtete, von dem ersten überredet hat, der kann leicht das lezte durch manche Einzelheiten belegen, die ihm nur um so mehr auffallen müssen, je weniger er das Ganze versteht. Gleich der abgebrochene Anfang ohne allen Eingang ist nicht sehr platonisch, und ein Eingang schien hier um so nothwendiger, als wir nun erst mitten im Gespräch ganz unerwartet erfahren, dass Anytos von Anfang an mit dabei gewesen, was nirgends im Platon sonst vorkommt. Auch könnte nur durch einen Eingang die Wendung gerechtfertiget werden, auf welcher der lezte Theil des Gespräches beruht, dass Menon nach einem Lehrer in der bürgerlichen Tugend verlange; denn in dem Gespräche selbst ist dies nirgend vorbereitet. Mehrere harte Uebergänge und ungleichmässige Fortschritte scheinen sich auch nur durch einen in der Mimik doch nirgends recht heraustretenden Ungestüm erklären zu lassen; und die Aehnlichkeit mit dem Phaidros und Protagoras könnte um so mehr als eine sehr mittelmässige Nachahmung erscheinen, da sich kaum denken lässt, wie Platon sich könne genöthiget gesehen haben, zum zweiten Male zu thun, wovon er das unfruchtbare schon früher aufgedekkt, nämlich nach einer Beschaffenheit der Tugend, ob sie lehrbar ist oder nicht, zu fragen eher als nach ihrer Natur. Von allen diesen Ausstellungen aber bleibt für den, welcher den philosophischen Gehalt des Gespräches recht gewürdiget hat, dennoch nichts anderes übrig, als dass er mit uns den Menon für eine von den loseren nicht vollkommen durchgearbeiteten Darstellungen des Platon halten wird. Denn dies zugegeben begreifen sich alle einzelnen Beschuldigungen, und verschwinden zum Theil, da sie fast durchgängig mit den aufgezeigten vielfachen Nebenabsichten des Gespräches zusammentreffen, dessen Vernachlässigung im Einzelnen dem Platon um so eher zu verzeihen ist, da ihm wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem Theaitetos die grösseren folgenden Werke schon vorschwebten, und er eilte, zu diesen zu kommen. — Und wahrlich nichts ist wol wunderlicher als wenn man verlangt, dass alle Werke auch eines grossen Meisters von gleicher Vollkommenheit sein sollen, oder die es nicht sind soll er gleich nicht verfertiget haben. Was hingegen den Vorwurf betrifft, dass in diesem Gespräch gesucht werde, was vor einer andern Untersuchung nicht möglich ist zu finden: so steht es damit so arg nicht. Denn durch die Voraussezung, die Tugend werde nur dann und in so fern lehrbar sein als sie Erkenntniss ist, wird jene Frage ein Theil der ursprünglichen, was die Tugend an sich ist oder nicht ist. Und was sonst Herr Ast unplatonische Behauptungen unseres Gespräches nennt, das läuft

theils darauf hinaus, dass er den in Bezug auf den grössten Theil des Inhaltes nur vorbereitenden Charakter des Gespräches durchaus nicht anerkennen, theils dass er dem Platon nicht gestatten will, die Worte in verschiedenen Gesprächen in dem einen in engerem in dem anderen in weiterem Sinne, und hier mehr wissenschaftlich dort mehr nach Art des gemeinen Lebens zu gebrauchen. Gefiele ihm dies zu erlauben, so könnte er nicht so darüber herfahren, dass die Tugend von der hier die Rede ist von der φρόνησις gemeint wird; und es würde ihm nicht entgangen sein, dass gerade die Unterscheidung der bürgerlichen Tugend von der Tugend im höheren Sinne hier recht soll angeregt werden. Alles übrige erledigt sich theils aus dem angeführten, theils scheint es mir keine besondere Berükksichtigung zu verdienen, bei so vielem unläugbar vortrefflichem und platonischem, wovon man einen andern wahrscheinlichen Verfasser wol nirgends finden möchte.

Die andere der unsern auf andere Weise entgegengesezte Ansicht, welche wir noch zu berükksichtigen haben, ist die bekannte, welche auf den Menon einen grossen ausgezeichneten Werth legt, weil er ein herrliches Uebungsstükk sein soll in der sogenannten Vernunftlehre, auch die Sokratische Hebammenkunst darin mit vorzüglicher Geschikklichkeit ausgeübt sei, und, hat man ihn erst verständig präparirt, gar viel schönes davon den Knäblein in der Schule könne demonstrirt werden. Nur Schade, dass Platon keine logischen Uebungsstükke zu fertigen pflegte, die eher in dem späten Machwerk der kleinen ihm untergeschobenen Gespräche gefunden werden, und dass, wenn er hier selbst etwas so darzustellen scheint, es nur geschieht, um die ganz andern Absichten dienende Einführung eines fremdartigen Bestandtheiles doch einigermaassen zu übertünchen. Schade auch, dass wir von seiner Hebammenkunst nach dem Begriff, den er selbst im Theaitetos aufstellt, weit kunstreichere und fruchtbarere Beispiele finden in den kunstreicheren Gesprächen, und er dieses nur für einen ersten Anfang erklärt, die Vorstellungen zum Bewusstsein zu bringen, und es in der That auch etwas leicht behandelt hat, wie es den mathematischen Elementen gebührt im Vergleich mit den philosophischen, an denen er sonst diese Kunst zu üben pflegt. Schade endlich, dass man diesen Menon selbst und ganz nicht eben so leicht präpariren und demonstriren kann als man es mit einzelnen abgerissenen Stükken daraus gethan hat, die man aber dann selbst in ihrer Beziehung auf das Ganze nicht versteht. Daher sind denn auch diese Lobredner selbst in einem lehrreichen Streite begriffen, welches wol

eigentlich die Meinung des Platon sein möge über die Lehrbarkeit der Tugend, ob es ihm wol ein Ernst sei mit der ganzen Frage, und ob die Entscheidung, dass sie nur durch göttliche Schikkung erlangt werde, wol mit andern Aeusserungen des Philosophen zusammenstimme. Und viele wahrhaft göttliche Männer sind unter den Streitenden, denen auch, was sie irgend verstehen sollen, aus göttlicher Schikkung kommen muss, weil sie sich darauf gesezt haben, was an anderem hängt, für sich allein zu betrachten, und die ausser einer warnenden Stimme auch noch einer zurufenden und ermunternden bedürfen, um zu hören, wo der Schriftsteller die Antworten ertheilt auf ihre weisen Fragen. Denn verständen sie nur selbst seine Stimme, so würden sie auf drei Stellen besser geachtet haben, auf die Art, wie er die erste Frage stellt, ob die Tugend Erkenntniss sei oder etwas ganz von der Erkenntniss gesondertes und verschiedenes; dann auf die Beschränkung, dass in der bürgerlichen Tugend die richtige Vorstellung wol dieselben Dienste leisten könne wie die Erkenntniss, und endlich auf die lezte Aeusserung über den wahren Staatsmann.

Was die Personen betrifft: so wird zwar Anytos, der Ankläger des Sokrates, meines Wissens weder vom Platon noch Xenophon bei seinem Vatersnamen genannt. Diogenes und Athenaios aber halten den Anytos dieses Gesprächs und den Ankläger des Sokrates für einen und denselben, und die ganze Art, wie er hier aufgeführt wird, spricht zu deutlich dafür, dass Platon diesen in Gedanken gehabt, als dass man noch anderer Gewährsmänner bedürfen sollte. Darum ist auch nicht nöthig zu forschen, wer wol die vielen Schriftsteller sein mögen, bei denen Gedike gefunden, der Ankläger des Sokrates sei ein Sohn des Anthemion gewesen. Menon ist unstreitig derselbe, dessen Xenophon im Feldzuge des Kyros erwähnt, wenn gleich Platon ihn nicht als einen so verworfenen Ruchlosen schildert. Vaterland, Schönheit, Reichthum und die Freundschaft des Thessalischen Aristippos, der nicht auch ein zwiefacher wird sein sollen, sind zutreffende Umstände genug.

MENON.

MENON. SOKRATES. EIN KNABE DES MENON. ANYTOS.

Menon. Kannst du mir wol sagen, Sokrates, ob die Tugend 70
gelehrt werden kann? oder ob nicht gelehrt, sondern geübt? oder ob weder angeübt noch angelernt sondern von Natur sie den Menschen einwohnt oder auf irgend eine andere Art?

Sokrates. O Menon, vor diesem waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und wurden bewundert ihrer Reitkunst wegen und ihres Reichthums, nun aber, wie mir scheint, auch der Weisheit wegen! und nicht die lezten sind darin die Mitbürger deines Freundes Aristippos des Larisäers. Daran nun ist euch Gorgias Schuld. Denn als er in jene Stadt kam, gewann er zu Liebhabern seiner Weisheit wegen die ersten unter den Aleuaden sowol, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, als unter den übrigen Thessaliern. Und so hat er euch auch diese Gewohnheit angewöhnt, dass ihr ohne Scheu und mit edler Zuversicht antwortet, wenn euch Jemand etwas fragt, wie auch zu erwarten ist von denen welche wissen. Denn auch er selbst bot sich ja dar jedem Hellenen, was nur jeder wollte ihn zu fragen, und nie liess er einen ohne Antwort. Hier aber, lieber Menon, steht es ganz entgegengesezt; es ist ordentlich wie eine Dürre an Weisheit eingetreten, und sie scheint ganz aus unsern Gegenden fort zu euch gezogen 71
zu sein die Weisheit. Wenigstens wenn du hier Jemand so fragen willst, wirst du nicht Einen treffen, der nicht lachte und sagte: O Fremdling, du scheinst mich ja für gar glükkselig zu halten, dass ich von der Tugend doch wenigstens wissen soll, ob sie lehrbar ist, oder auf welche Art man sonst dazu gelangt; ich aber bin so weit davon entfernt, zu wissen ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, dass ich nicht einmal dieses, was die Tugend überall ist,

ordentlich weiss. Auch mir selbst, Menon, geht es eben so; ich theile die Armuth in dieser Sache mit meinen Landsleuten, und tadle mich genug darüber, dass ich gar nichts von der Tugend weiss. Wovon ich aber gar nicht weiss, was es ist, wie soll ich davon irgend eine besondere Beschaffenheit wissen? Oder dünkt dich das möglich, dass wer den Menon gar nicht kennt wer er ist, doch wissen kann, ob er schön ist oder reich oder auch nur vornehm oder ob ganz das Gegentheil davon? Dünkt dich das möglich?

Menon. Nein freilich. Aber weisst du in der That nicht einmal was die Tugend ist, Sokrates? und soll ich das von dir auch zu Hause erzählen?

Sokrates. Nicht nur das, Freund, sondern auch dass mir auch noch kein Anderer vorgekommen ist, der es gewusst hat, so viel mich dünkt.

Menon. Wie? ist dir Gorgias gar nicht vorgekommen, als er hier war?

Sokrates. O ja.

Menon. Nun, und es schien dir nicht, dass er es wisse?

Sokrates. Ich habe kein sehr gutes Gedächtniss, Menon, so dass ich jezt im Augenblikk nicht zu sagen weiss wie es mir damals schien. Allein vielleicht weiss er es, und du, was er gesagt hat. Bringe mich also darauf, wie er sie erklärte; oder wenn du das nicht willst, so sage es selbst. Denn du bist doch gewiss derselben Meinung wie er.

Menon. Das bin ich.

Sokrates. So lassen wir jenen, da er ohnedies abwesend ist. Du selbst aber, Menon, um der Götter willen, was sagst du dass die Tugend ist? Sprich, und vorenthalte es mir nicht, damit ich die glükkseligste Lüge möge gelogen haben, wenn sich zeigt, dass du es weisst und Gorgias, ich aber gesagt habe, mir sei noch nie einer vorgekommen, der es wisse.

Menon. Das ist ja gar nicht schwer zu sagen, Sokrates. Zuerst, wenn du willst die Tugend des Mannes, so ist es leicht, dass dieses des Mannes Tugend ist, dass er vermöge die Angelegenheiten des Staates zu verwalten, und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohlzuthun und seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten, dass ihm nichts dergleichen begegne. Willst du die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer zu beschreiben, dass sie das Hauswesen gut verwalten muss, alles im Hause gut im Stande halten und dem Manne gehorchend. Eine andere wiederum ist die Tugend eines Kindes, sowol Knaben als Mädchen, und eines

Alten, sei er ein Freier wenn du willst, oder ein Knecht. Und so giebt es noch gar viele andere Tugenden, so dass man nicht in 72
Verlegenheit sein kann, von der Tugend zu sagen was sie ist. Denn nach jeder Handlungsweise und jedem Alter hat für jedes Geschäft jeder von uns seine Tugend, und eben so auch, Sokrates, glaube ich mit der Schlechtigkeit.

Sokrates. Gar besonders glükklich, o Menon, scheine ich es getroffen zu haben, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden finde, die sich bei dir niedergelassen. Allein, Menon, um bei diesem Bilde von dem Schwarm zu bleiben, wenn ich dich fragte nach der Natur einer Biene, was sie wol ist, und du sagtest mir, es wären ihrer gar viele und mancherlei; was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Meinst du, in sofern wären sie viele und vielerlei und von einander unterschieden, als sie Bienen sind? oder sind sie hierin wol nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in Schönheit, Grösse oder sonst etwas dergleichen? Sage mir, was würdest du antworten auf diese Frage?

Menon. Dieses, dass sie nicht verschieden sind, sofern sie Bienen sind, eine von der andern.

Sokrates. Wenn ich nun hierauf weiter spräche: Sage mir denn eben dieses, worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei, was doch dieses ist nach deiner Meinung: so würdest du mir doch wol etwas zu antworten wissen.

Menon. Das würde ich.

Sokrates. So ist es nun auch mit den Tugenden, dass, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sammtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehen haben, der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Menon. Ich glaube zwar es zu verstehn: aber doch habe ich das wonach gefragt ist, noch nicht so inne, wie ich wollte.

Sokrates. Meinst du aber dieses etwa nur von der Tugend, Menon, dass es eine andere giebt für den Mann, und eine andere für die Frau und so für die Uebrigen? oder auch von der Gesundheit und von der Grösse und Stärke eben so? Dünkt dich eine andere Gesundheit die des Mannes zu sein und eine andere die der Frau? oder ist es überall derselbe Begriff wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?

Menon. Dieselbe dünkt mich wol die Gesundheit des Mannes zu sein und der Frau.

Sokrates. Also auch wol Grösse und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, wird sie vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein. Dieses derselben meine ich aber so, dass es der Stärke keinen Unterschied macht in dem Stärkesein, ob sie in einem Manne ist oder in einer Frau. Oder scheint es dir einen Unterschied zu machen?

Menon. Mir nicht.

Sokrates. Der Tugend aber soll es in dem Tugendsein einen
73 Unterschied machen, ob sie in einem Knaben ist oder in einem Alten, in einem Manne oder in einer Frau?

Menon. Mir wenigstens schwebt irgendwie vor, dass dieses jenem übrigen nicht mehr ganz ähnlich ist.

Sokrates. Wie doch? sagtest du nicht, die Tugend des Mannes wäre den Staat wol zu verwalten, die der Frau aber das Hauswesen?

Menon. Ja.

Sokrates. Ist es nun wol möglich, Staat oder Hauswesen oder was irgend sonst gut zu verwalten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet?

Menon. Gewiss nicht.

Sokrates. Wenn sie es nun besonnen und gerecht verwalten: so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit?

Menon. Nothwendig.

Sokrates. Dasselbe also bedürfen Beide, wenn sie gut sein sollen, das Weib und der Mann, Gerechtigkeit nämlich und Besonnenheit?

Menon. Offenbar.

Sokrates. Und wie? ein Kind oder Greis, die zügellos wären und ungerecht, könnten die wol gut sein?

Menon. Gewiss nicht.

Sokrates. Wol aber wenn besonnen und gerecht?

Menon. Ja.

Sokrates. Alle Menschen also sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe an sich haben, werden sie gut.

Menon. So scheint es.

Sokrates. Gewiss aber könnten sie, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Art gut sein.

Menon. Nicht füglich.

Sokrates. Da also die Tugend eine und dieselbe ist für Alle:

so versuche nun auszusprechen und mir in Erinnerung zu bringen, was doch Gorgias sagt dass sie sei, und du mit ihm.

Menon. Was sonst als dass man vermöge über die Menschen zu herrschen, wenn du doch etwas suchst, was durch alles geht.

Sokrates. Das suche ich freilich. Aber ist eben dieses auch die Tugend eines Kindes, Menon, und eines Knechtes, dass er vermöge zu herrschen über seinen Herrn? und dünkt dich noch ein Knecht zu sein wer herrscht?

Menon. Das dünkt mich keinesweges, Sokrates.

Sokrates. Es geht auch freilich nicht, Bester. Denn erwäge auch noch dieses. Du sagst dass man vermöge zu herrschen. Sollen wir nicht hier gleich hinzusezen, gerecht nämlich, ungerecht aber nicht?

Menon. Das glaube ich allerdings. Denn die Gerechtigkeit, o Sokrates, ist Tugend.

Sokrates. Die Tugend, o Menon, oder eine Tugend?

Menon. Wie meinst du das?

Sokrates. Wie bei irgend etwas anderem. Zum Beispiel von der Rundung würde ich sagen, sie sei eine Gestalt, nicht so schlechthin die Gestalt. Deshalb nämlich würde ich so sagen, weil es auch noch andere Gestalten giebt.

Menon. Und ganz recht würdest du sagen, denn auch ich nenne nicht die Gerechtigkeit allein Tugend, sondern auch noch viele andere.

Sokrates. Was für welche doch? sprich. Wie auch ich dir 74
andere Gestalten nennen könnte, wenn du es fordertest: so nenne auch du mir andere Tugenden.

Menon. Die Tapferkeit also dünkt mich Tugend zu sein, und die Besonnenheit, und die Weisheit, und die Grossmuth und viele andere.

Sokrates. Wiederum also ist uns dasselbe begegnet. Viele Tugenden nämlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen, nur auf eine andere Art als vorhin; die eine aber, die in allen diesen ist, können wir nicht finden.

Menon. Ich kann eben noch nicht, wie du Sokrates es suchst, die eine Tugend in allen finden, so wie ich es bei den übrigen Dingen konnte.

Sokrates. Ganz natürlich. Aber ich will einen Versuch machen, uns, wenn ich es vermag, weiter zu bringen. Denn du siehst doch ein, dass es sich so mit jedem verhält. Wenn dich Jemand nach dem fragte was ich eben anführte, Was ist doch Gestalt, Menon,

und du ihm sagtest, das runde, und er dann sagte eben wie ich, Ist das runde die Gestalt oder eine Gestalt, so würdest du wol sagen, eine Gestalt?

Menon. Freilich.

Sokrates. Nicht wahr deswegen, weil es noch andere Gestalten giebt?

Menon. Ja.

Sokrates. Und wenn er dich weiter fragte, was für welche doch: so würdest du sie nennen?

Menon. Das thäte ich.

Sokrates. Und wiederum wenn er dich über die Farbe gleichermaassen befragte, was sie ist, und auf deine Antwort, das weisse wäre Farbe, der Fragende dann erwiederte, Ist das weisse die Farbe oder eine Farbe: so würdest du sagen eine Farbe, weil es noch mehrere giebt.

Menon. Das würde ich sagen.

Sokrates. Und wenn er dich hiesse andere Farben nennen: so würdest du ihm andere nennen, die nicht weniger Farben sind als das weisse.

Menon. Ja.

Sokrates. Wenn er nun, wie ich, die Rede herumnähme und sagte, Immer kommen wir auf vieles; aber nicht also, sondern da du doch dieses viele insgesammt mit Einem Namen benennst und behauptest, jedes davon sei Gestalt, und zwar ohnerachtet sie einander entgegengesezt sind: was ist doch dieses, was das runde nicht minder unter sich begreift als das gerade, was du eben Gestalt nennst, und behauptest, das runde sei nicht minder Gestalt als das gerade? Oder meinst du es etwa nicht so?

Menon. Freilich so.

Sokrates. Wenn du nun so sagst, meinst du dann etwa, das runde sei nicht mehr rund als gerade, und das gerade nicht mehr gerade als rund?

Menon. Keinesweges, Sokrates.

Sokrates. Aber Gestalt, sagst du, sei das runde nicht mehr als das gerade, und das eine nicht mehr als das andere.

Menon. Richtig.

Sokrates. Was ist nun also das, dem du diesen Namen Gestalt beilegst? versuche es zu beschreiben. Wenn du nun dem, der so fragt, sei es nun über die Gestalt oder über die Farbe, sagtest, Ich verstehe gar nicht einmal was du willst, lieber Mensch, noch weiss ich was du meinst: so würde er sich vielleicht wun-

dern und sagen, Verstehst du nicht, dass ich das suche, was in allen diesen dasselbe ist? Oder wüsstest du es auch hierin nicht anzugeben, wenn dich Jemand fragte, was doch im runden und geraden und dem übrigen was du Gestalt nennst in allem dasselbe ist? Versuche es anzugeben, damit du daran auch eine Uebung habest auf die Antwort über die Tugend.

Menon. Nein, sondern gieb du es an, Sokrates.

Sokrates. Soll ich es dir zu Gefallen thun?

Menon. Freilich.

Sokrates. Wirst du mir dann auch das von der Tugend sagen wollen?

Menon. Allerdings.

Sokrates. So will ich mich daran geben; denn es lohnt.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Wolan denn, ich will versuchen dir zu sagen, was Gestalt ist. Sieh also zu, ob du annimmst sie sei dieses. Dasjenige nämlich soll uns Gestalt sein, was allein unter allen Dingen überall die Farbe begleitet. Genügt es dir, oder begehrst du es noch anders? denn ich meines Theils wollte mich schon begnügen, wenn du mir auch nur so die Tugend erklärtest.

Menon. Allein dies ist doch sehr einfältig, o Sokrates.

Sokrates. Wie meinst du?

Menon. Dass dasjenige Gestalt ist nach deiner Erklärung, was überall der Farbe folgt.

Sokrates. Gut.

Menon. Wenn nun einer läugnete zu wissen was Farbe ist, sondern darüber eben so im ungewissen wäre wie über die Gestalt, was meinst du dann geantwortet zu haben?

Sokrates. Doch das rechte meine ich. Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, Streitkünstlern und Wortfechtern: so würde ich ihm sagen, ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist nun deine Sache das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen. Wäre es aber, dass wir wie du und ich jezt als Freunde mit einander uns zur Belehrung unterhalten wollten, so müsste ich dann freilich sanfter und kunstmässiger antworten. Dies kunstmässigere mag aber wol sein, dass man nicht nur das rechte antworte, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fragende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. Auf diese Art nun will ich auch versuchen, es dir zu erklären. Sage mir also, nennst du etwas Ende, und meinst damit wie eine Grenze und ein leztes? Alles dergleichen nehme

ich hier für einerlei. Vielleicht nun würde Prodikos uns zuwider sein; du aber nennst doch auch etwas begrenzt sein und ein Ende haben? nur dieses meine ich und keine krausen Unterschiede weiter.

Menon. O ja, ich nenne etwas so, und glaube zu verstehen was du meinst.

Sokrates. Auch Fläche nennst du etwas, und etwas anderes wiederum Körper, eben wie die in der Messkunst?

Menon. Ja, auch das.

76 *Sokrates.* Hieraus wirst du vielleicht schon verstehen, was ich meine unter der Gestalt. Denn in allen Gestalten sage ich, dass, was den Körper begrenzt, eigentlich die Gestalt ist: so dass ich im allgemeinen sagen möchte, die Gestalt sei die Grenze des Körpers.

Menon. Und was nennst du Farbe, Sokrates?

Sokrates. Du bist übermüthig, Menon! einem alten Mann legst du schwierige Sachen auf zu beantworten, du selbst aber willst dir nicht zurükkrufen und mittheilen, was Gorgias sagt, dass die Tugend sei.

Menon. Aber wenn du mir dies wirst erklärt haben, Sokrates, will ich es dir auch gewiss sagen.

Sokrates. Auch verhüllt, o Menon, kann jeder, sobald du nur sprichst, merken, dass du schön bist, und dass du noch Liebhaber hast.

Menon. Wie so?

Sokrates. Weil du immer nur befiehlst im Gespräch, wie jene Verwöhnten es machen, die ja immer herrisch sind, so lange die Jugend währt. Und vielleicht hast du es auch mir schon abgemerkt, dass ich den Schönen nicht gewachsen bin. Ich will dir also den Willen thun und antworten.

Menon. Allerdings thue mir den Willen.

Sokrates. Ist es dir also genehm, dass ich dir nach Gorgias Weise antworte, der du doch am besten folgen wirst?

Menon. Allerdings ist mir das genehm. Wie anders?

Sokrates. Nicht wahr, ihr nehmt gewisse Ausflüsse an aus allem was ist nach Empedokles?

Menon. Ganz recht.

Sokrates. Und Gänge, in welche und durch welche die Ausflüsse gehn?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und dass von den Ausflüssen einige einigen Gän-

gen angemessen sind, andere aber für dieselbigen zu gross oder zu klein?

Menon. So ist es.

Sokrates. Nun nennst du doch etwas Gesicht?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Hieraus nun vernimm was ich meine, sagt Pindaros. Nämlich Farbe ist der dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Ausfluss aus den Gestalten.

Menon. Ganz vortrefflich, Sokrates, dünkst du mich diese Antwort abgefasst zu haben.

Sokrates. Vielleicht ist sie nach einer dir gewohnten Weise abgefasst. Und überdies, glaube ich, merkst du, dass du aus ihr zugleich erklären könntest, was der Schall ist und der Geruch, und viel anderes dieser Art.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Es ist nämlich eine gar prächtige Antwort, Menon, darum gefällt sie dir besser als die von der Gestalt.

Menon. Mir wenigstens.

Sokrates. Aber nicht sie, o Sohn des Alexidemos, wie ich meines Theils mich überzeuge, sondern jene ist die bessere. Und auch du, glaube ich, würdest sie nicht dafür halten, wenn du nicht, wie du gestern sagtest, genöthiget wärest, vor den Weihungen fortzugehn, sondern hier bleiben könntest, um dich einweihen zu lassen.

Menon. Gern bliebe ich, Sokrates, wenn du mir viel dergleichen sagen wolltest.

Sokrates. Am guten Willen wollte ich es nicht fehlen lassen, sowol deinetwegen als meinetwegen dir dergleichen zu sagen; wenn 77
ich nur nicht unvermögend sein werde, viel dergleichen zu sagen. Allein nun komm und versuche auch du mir dein Versprechen zu erfüllen und im allgemeinen zu erklären, was die Tugend ist; und höre auf, Vieles aus Einem zu machen, wie man im Scherz zu denen sagt, die etwas zerstossen; sondern gesund lass sie und ganz, und so sage, was die Tugend ist. Die Beispiele dazu hast du ja von mir erhalten.

Menon. So dünkt mich denn, o Sokrates, Tugend zu sein, wie der Dichter sagt „sich erfreuen am schönen und es vermögen." Und dies nenne ich Tugend, dass man dem schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen.

Sokrates. Meinst du mit dem, der dem schönen nachstrebt, einen Streber des guten?

Menon. Ganz eigentlich.

Sokrates. Etwa als gäbe es Einige die das böse begehren, und Andere die das gute? und scheinen dir, Bester, nicht Alle das gute zu begehren?

Menon. Nein, mir nicht.

Sokrates. Sondern Einige das böse?

Menon. Ja.

Sokrates. In der Meinung dass es gut sei, willst du sagen, oder gar wissend dass es böse ist begehren sie es doch?

Menon. Beides, dünkt mich.

Sokrates. Glaubst du denn also, Menon, dass Jemand das böse kennend dass es böse ist, es dennoch begehrt?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und was meinst du begehre er? dass es ihm werde?

Menon. Dass es ihm werde. Denn was sonst?

Sokrates. Etwa glaubend, dass das böse dem nutz dem es zu Theil wird? oder das böse kennend, dass es dem schadet, dem es beiwohnt?

Menon. Einige wol indem sie glauben, das böse nütze, Andere auch indem sie es kennen, dass es schadet.

Sokrates. Und dünkt dich denn, dass diejenigen das böse erkennen, dass es böse ist, welche glauben das böse nütze?

Menon. Das dünkt mich wol nicht recht.

Sokrates. Offenbar also begehren jene, welche es nicht erkennen, schon nicht mehr das böse; sondern das vielmehr, was sie für gut halten, es ist aber eben böse, so dass die, welche das böse nicht erkennen, sondern glauben es sei gutes, offenbar das gute begehren. Oder nicht?

Menon. Diese scheinen ja wol.

Sokrates. Und wie, die das böse begehren, und doch dafür halten, wie du behauptest, dass das böse dem schade, dem es zu Theil wird, die erkennen ja doch, dass sie Schaden davon haben werden?

Menon. Nothwendig.

78 *Sokrates.* Und diese glauben nicht dass die Beschädigten elend sind, sofern sie beschädigt werden?

Menon. Auch das ist nothwendig.

Sokrates. Und nicht, dass die Elenden unselig sind?

Menon. Ich glaube wol.

Sokrates. Giebt es nun wol irgend einen, der elend sein will und unselig?

Menon. Nein, dünkt mich, Sokrates.

Sokrates. Also, o Menon, will auch Niemand das böse, wenn er doch nicht ein solcher sein will. Denn was hiesse wol anders elend sein, als dem bösen nachstreben, und es erlangen?

Menon. Du scheinst Recht zu haben, Sokrates, und Niemand will das böse.

Sokrates. Sagtest du nun nicht so eben, die Tugend wäre das gute wollen, und es vermögen?

Menon. Das sagte ich.

Sokrates. Ist nun dieses gesagt: so kommt das Wollen Allen zu; und insofern ist keiner besser als der Andere.

Menon. So scheint es.

Sokrates. Sondern offenbar, wenn Einer besser ist als der Andere, so wäre er in Bezug auf das Können vorzüglicher.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Dies also ist, wie es scheint, nach deiner Rede die Tugend, das Vermögen das gute herbeizuschaffen.

Menon. Auf alle Weise, Sokrates, dünkt mich dass es sich so damit verhalte, wie du es eben vorstellst.

Sokrates. Lass uns also auch dieses in Augenschein nehmen ob du Recht hast, denn vielleicht magst du Recht haben. Dass man vermag das gute herbeizuschaffen, dies, sagst du, ist Tugend.

Menon. Das sage ich.

Sokrates. Nennst du aber nicht gutes so etwas wie Gesundheit und Reichthum? ich meine Gold und Silber besizen, und Ansehn und Aemter im Staate. Nennst du etwa andere Dinge gutes als dergleichen?

Menon. Nein, sondern alles dergleichen meine ich.

Sokrates. Wol! Gold also und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet der angestammte Gastfreund des grossen Königs! Sezest du nun zu diesem Verfahren etwa noch hinzu auf gerechte und fromme Weise? oder macht dir dies keinen Unterschied, sondern auch wenn es Jemand ungerechter Weise herbeischafft, nennst du das doch nicht minder Tugend?

Menon. Mit nichten, Sokrates, sondern Schlechtigkeit.

Sokrates. Auf alle Weise also muss, wie es scheint, bei diesem Erwerb Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder Frömmigkeit dabei sein, oder ein anderer Theil der Tugend; wo nicht, so wird er nicht Tugend sein, obschon gutes herbeischaffend.

Menon. Wie könnte er auch wol ohne diese Tugend sein!

Sokrates. Aber Gold und Silber nicht herbeischaffen, wenn

es nicht gerecht wäre, weder für sich selbst noch für einen Andern, wäre nicht auch dieser Nichterwerb und Mangel Tugend?

Menon. Offenbar wol.

Sokrates. Der Erwerb solcher Güter also wäre um nichts mehr Tugend als ihr Nichterwerb auch; sondern, wie es scheint, was nur mit Gerechtigkeit geschieht, wird Tugend sein, was aber ohne alles dergleichen, das Schlechtigkeit.

79 *Menon.* Es dünkt mich nothwendig zu sein, so wie du sagst.

Sokrates. Behaupteten wir nun nicht vor kurzem, jedes von diesen sei ein Theil der Tugend, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, und alles dieses?

Menon. Ja.

Sokrates. Also, o Menon, scherzest du mit mir.

Menon. Wie so, Sokrates?

Sokrates. Weil ohnerachtet ich dich nur eben gebeten, mir die Tugend weder zu zerbrechen noch zu zerkrümeln, und dir Beispiele gegeben, wie du antworten solltest, du unbekümmert um dies alles mir sagst, das sei Tugend, wenn man vermöge gutes herbeizuschaffen mit Gerechtigkeit, welche wie du selbst behauptest ein Theil der Tugend ist.

Menon. Das behaupte ich.

Sokrates. Also folgt ja aus dem was du eingestehst, alles, was man thut, mit einem Theile der Tugend zu thun, das sei Tugend. Denn die Gerechtigkeit; sagst du, sei ein Theil der Tugend, und so jede von diesen.

Menon. Was nun weiter, wenn ich dies behaupte?

Sokrates. Dass ohnerachtet ich dich gebeten mir die ganze Tugend zu erklären, du weit entfernt bist mir zu sagen was sie ist, sondern nur sagst, jede Handlung sei Tugend wenn sie mit einem Theile der Tugend verrichtet wird; als hättest du schon erklärt was die Tugend ist im ganzen, und als würde ich sie nun schon erkennen, wenn du sie auch nach ihren Theilen zerstükkelst. Also bedarf es wie mich dünkt noch einmal von Anfang an derselben Frage, o Menon, Was ist denn die Tugend, wenn jede Handlung, in der sich ein Theil der Tugend findet, Tugend sein soll? Denn das sagt derjenige, welcher sagt, dass jede Handlung mit Gerechtigkeit Tugend ist. Oder dünkt dich nicht, dass es nochmals derselben Frage bedarf, sondern glaubst du, einer kenne einen Theil der Tugend was er ist, der nicht weiss, was sie selbst ist?

Menon. Das denke ich wol nicht.

Sokrates. Denn wenn du dich nur erinnern willst, als ich

dir vorher antwortete wegen der Gestalt, verwarfen wir eine solche Antwort, welche durch noch zu suchendes und noch nicht eingestandenes antworten wollte.

Menon. Und mit Recht gewiss verwarfen wir sie, o Sokrates.

Sokrates. Also meine auch du nicht, Bester, so lange noch die ganze Tugend, was sie ist, gesucht wird, wenn du ihre Theile in die Antwort hineinbringst, sie dadurch irgend Jemanden deutlich machen zu können, noch auch sonst irgend etwas, wenn du es auf eben die Weise wie dieses erklärst; sondern es wird immer die alte Frage zurükkkehren, was denn die Tugend ist, von der du jenes sagst, was du sagst. Oder dünkt dich dies nicht gesagt?

Menon. Mich dünkt es allerdings richtig gesagt.

Sokrates. Antworte also nochmals von vorne, was du sagst dass die Tugend sei, du und dein Freund!

Menon. O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, dass du allemal so selbst in Verwirrung bist, und auch Andere in Verwirrung bringst. Auch jezt kommt mir vor, dass du mich bezauberst und mir etwas anthust 80 und mich offenbar besprichst, dass ich voll Verwirrung geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst jenem breiten Seefisch dem Krampfrochen zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren. Und so dünkt mich, hast auch du mir jezt etwas ähnliches angethan dass ich erstarre. Denn in der That an Seele und Leib bin ich erstarrt und weiss dir nichts zu antworten; wiewol ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor Vielen, und sehr gut wie mich dünkt. Jezt aber weiss ich überall nicht einmal was sie ist zu sagen. Daher dünkt es mich weislich gehandelt, dass du von hier nicht fortreisest, weder zur See noch sonst. Denn wenn du anderwärts dergleichen als Fremder thätest: so würde man dich vielleicht als einen Zauberer abführen.

Sokrates. Schlau bist du, Menon, und hättest mich beinahe überlistet.

Menon. Wie so, Sokrates?

Sokrates. Ich weiss wol, weshalb du mich so abgebildet hast.

Menon. Weshalb meinst du denn?

Sokrates. Damit ich dich wieder abbilden möchte. Ich weiss das von allen Schönen, dass sie gern mögen abgebildet werden. Denn es gereicht ihnen zum Ruhme, weil auch die Bilder der Schönen, meine ich, schön sind. Aber ich werde dich nicht wie-

der abbilden. Ist nun dein Krampffisch selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keinesweges bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die Andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung, und ziehe nur so die Andern mit hinein. So auch jezt, was die Tugend ist, weiss ich keinesweges; du aber hast es vielleicht vorher gewusst ehe du mich berührtest, jezt indess bist du einem Nichtwissenden ganz ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wol ist.

Menon. Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weisst, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weisst, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, dass es dieses ist, was du nicht wusstest?

Sokrates. Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitsüchtigen Saz du uns herbringst? Dass nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiss, noch was er nicht weiss. Nämlich weder was er weiss, kann er suchen, denn er weiss es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiss, denn er weiss ja dann auch nicht, was er suchen soll.

81 *Menon.* Scheint dir das nicht ein gar schöner Saz zu sein, Sokrates?

Sokrates. Mir gar nicht.

Menon. Kannst du sagen weshalb?

Sokrates O ja! Denn ich habe es von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

Menon. Was sagten denn diese?

Sokrates. Etwas sehr wahres, meines Erachtens, und schönes.

Menon. Aber was? und wer waren die es sagten?

Sokrates. Die es sagen, sind Priester und Priesterinnen so viele es deren giebt, denen daran gelegen ist, von dem was sie verwalten Rechenschaft geben zu können. Es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind. Und was sie sagen, ist folgendes, erwäge aber wol, ob dich dünkt, dass sie wahr reden. Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so dass sie jezt zwar ende, was man sterben nennt, und jezt wieder werde, untergehe aber niemals. Und desshalb müsse man aufs heiligste sein Leben verbringen. Denn von welchen Persephone schon die Strafen des alten Elendes genommen, deren

Seelen giebt sie der obern Sonne im neunten Jahre zurück, aus welchen dann ruhmvolle thatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehn, und von da an als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden. Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblikkt hat: so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so dass nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie ja auch früher gewusst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, dass wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heisst, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung. Keineswegs also darf man jenem streitsüchtigen Satze folgen; denn er würde uns träge machen, und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns thätig und forschend, welchem vertrauend, dass er wahr sei, ich eben Lust habe mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist.

Menon. Ja, Sokrates, aber meinst du dies so schlechthin, dass wir nicht lernen, sondern dass, was wir so nennen, nur ein Erinnern ist? Kannst du mich wol belehren, dass sich dieses so verhält?

Sokrates. Schon eben sagte ich, dass du schlau bist, Menon; auch jezt fragst du, ob ich dich lehren kann, der ich doch behaupte, es gebe keine Belehrung, sondern nur Erinnerung, damit 82 ich nur gleich mit mir selbst im Widerspruch erscheine.

Menon. Nein wahrlich, Sokrates, nicht in solcher Absicht sagte ich es, sondern aus Gewohnheit. Wenn du mir also irgend wie zeigen kannst, dass es sich so verhält, wie du sagst, so thue es.

Sokrates. Freilich ist dies nicht leicht, ich will es aber doch unternehmen, dir zu Liebe. Rufe mir also von den vielen Dienern hier, welche dich begleiten, irgend einen her, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige.

Menon. Sehr gern. Du da komm her.

Sokrates. Er ist doch ein Hellene und spricht hellenisch?

Menon. Sehr gut; er ist im Hause aufgezogen.

Sokrates. Merke also wol auf, wie er dir erscheinen wird, ob als erinnerte er sich oder als lernte er von mir.

Menon. Das will ich thun.

Sokrates. Sage mir also, Knabe, weisst du wol, dass ein Viereck eine solche Figur ist?

Knabe. Das weiss ich.

Sokrates. Giebt es also ein Viereck, welches alle diese Seiten, deren vier sind, gleich hat?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. Hat es nicht auch diese beiden, welche durch die Mitte hindurchgehn, gleich?

Knabe. Ja.

Sokrates. Ein solcher Raum nun kann doch grösser und kleiner sein.

Knabe. Freilich.

Sokrates. Wenn nun diese Seite zwei Fuss hätte und diese auch zwei; wieviel Fuss enthielte das ganze? — Ueberlege es dir so. Wenn es hier zwei Fuss hätte, hier aber nur einen, enthielte dann nicht der ganze Raum einmal zwei Fuss?

Knabe. Ja.

Sokrates. Da er nun aber auch hier zwei Fuss hat, wird er nicht von zweimal zwei Fuss?

Knabe. Das wird er.

Sokrates. Zweimal zwei Fuss ist er also?

Knabe. Ja.

Sokrates. Wieviel nun zweimal zwei Fuss sind, das rechne aus und sage es.

Knabe. Vier, o Sokrates.

Sokrates. Kann es nun nicht einen andern Raum geben, der das doppelte von diesem wäre, sonst aber ein eben solcher, in dem alle Seiten gleich sind wie in diesem?

Knabe. O ja.

Sokrates. Wieviel Fuss muss der halten?

Knabe. Acht Fuss.

Sokrates. Gut! Nun versuche auch mir zu sagen, wie gross jede Seite in diesem Viereck sein wird. Nämlich die des ersten ist von zwei Fuss; die aber jenes doppelten?

Knabe. Offenbar, o Sokrates, zweimal so gross.

Sokrates. Siehst du wol, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jezt glaubt er zu wissen, wie gross die Seite ist, aus der das achtfüssige Viereck entstehen wird. Oder denkst du nicht, dass er es glaubt?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Weiss er es aber wol?

Menon. Wol nicht.

Sokrates. Er glaubt aber doch, es entstehe aus der doppelten?

Menon. Ja.

Sokrates. Sieh nun zu, wie er sich weiter so erinnern wird, wie man sich erinnern muss. — Du aber sage mir, aus der doppelten Seite, sagst du entstehe das doppelte Viereck? ich meine aber ein solches, nicht etwa was hier lang ist, dort aber kurz; sondern 83
es soll nach allen Seiten gleich sein, wie dieses hier, aber das zwiefache von diesem, also achtfüssig. Sieh nun zu, ob du noch meinst, dies werde aus der zwiefachen Seite entstehn?

Knabe. So meine ich.

Sokrates. Wol! dies wird doch die zwiefache von dieser, wenn wir hier noch eine eben so grosse hinzusezen?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. Und aus dieser, glaubst du, werde das achtfüssige Viereck entstehn, wenn wir vier solche nehmen?

Knabe. Ja.

Sokrates. So lass uns von ihr vier gleiche beschreiben. Nicht wahr also, dies wäre, was du für das achtfüssige hältst?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. Sind nun nicht in ihm diese Vier, deren jedes diesem vierfüssigen gleich ist?

Knabe. Ja.

Sokrates. Wie gross ist es also? nicht viermal so gross?

Knabe. Nicht anders.

Sokrates. Ist nun das viermal so grosse das zwiefache?

Knabe. Nein, beim Zeus.

Sokrates. Sondern das wievielfache?

Knabe. Das vierfache.

Sokrates. Aus der zwiefachen Seite also entsteht uns nicht das zwiefache, sondern das vierfache Viereck.

Knabe. Du hast Recht.

Sokrates. Denn von vier ist das vierfache sechszehn. Nicht?

Knabe. Ja.

Sokrates. Das achtfüssige aber, von welcher Seite entsteht das? Nicht wahr? aus dieser entsteht das vierfache?

Knabe. Das sage ich auch.

Sokrates. Und das vierfüssige entsteht aus dieser halben?

Knabe. Ja.

Sokrates. Wol. Das achtfüssige aber, ist es nicht von diesem hier das zwiefache, von diesem aber die Hälfte?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. Muss es also nicht aus einer grösseren Seite entstehen als diese, und aus einer kleineren als diese? Oder nicht?

Knabe. Ich wenigstens denke so.

Sokrates. Schön! denn immer nur was du denkst musst du antworten. Und sage mir, hatte nicht diese zwei Fuss, diese aber vier?

Knabe. Ja.

Sokrates. Also muss des achtfüssigen Vierekks Seite grösser sein als diese zweifüssige, und kleiner als die vierfüssige?

Knabe. Das muss sie.

Sokrates. So versuche denn zu sagen, wie gross du meinst dass sie sei.

Knabe. Dreifüssig.

Sokrates. Gut. Wenn sie dreifüssig sein soll, so wollen wir von dieser noch die Hälfte dazunehmen, so wird sie dreifüssig; denn dies ist zwei Fuss, und dies ist ein Fuss, und auf dieser Seite eben so, sind dies zwei, dies einer. Und dies wird nun das Vierekk, welches du meinst.

Knabe. Ja.

Sokrates. Wenn es nun hier drei Fuss hat, und hier auch drei Fuss: so wird das ganze Vierekk von dreimal drei Fuss.

Knabe. Offenbar.

Sokrates. Dreimal drei aber, wieviel Fuss sind das?

Knabe. Neun.

Sokrates. Wieviel Fuss aber sollte das zwiefache halten?

Knabe. Acht.

Sokrates. Auch nicht aus der dreifüssigen Seite also wird uns das achtfüssige Vierekk.

Knabe. Freilich nicht.

Sokrates. Von welcher also, das versuche doch uns genau zu bestimmen; und wenn du es nicht durch Zählen willst, so zeige uns nur von welcher.

84 *Knabe.* Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiss es nicht.

Sokrates. Siehst du wol, Menon, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wusste er zwar auch keinesweges, welches die Seite des achtfüssigen Vierekks ist, wie er es auch jezt noch nicht weiss: allein er glaubte damals es zu wissen, und antwortete dreist fort als ein Wissender, und glaubte nicht in Verlegenheit zu kommen. Nun aber glaubt er schon in Verlegenheit

so sein, und wie er es nicht weiss, so glaubt er es auch nicht zu wissen.

Menon. Du hast Recht.

Sokrates. Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wusste?

Menon. Auch das dünkt mich.

Sokrates. Indem wir ihn also in Verlegenheit brachten und zum Erstarren, wie der Krampfrochen, haben wir ihm dadurch etwa Schaden gethan?

Menon. Mich dünkt nicht.

Sokrates. Vielmehr haben wir vorläufig etwas ausgerichtet, wie es scheint, damit er heraus finden kann, wie sich die Sache verhält. Denn jezt möchte er es wol gern suchen, da er es nicht weiss; damals aber glaubte er ohne Schwierigkeit vor vielen oftmals gut zu reden über das zwiefache Vierekk, dass es auch eine zwiefach so lange Seite haben müsse.

Menon. So mag es wol sein.

Sokrates. Glaubst du nun, er würde sich vorher bemüht haben, das zu suchen oder zu lernen, was er nicht wissend glaubte zu wissen, ehe er überzeugt er wisse nicht, in Verwirrung gerieth, und sich nach dem Wissen sehnte?

Menon. Nein dünkt mich, Sokrates.

Sokrates. Nuzen hat ihm also das Erstarren gebracht?

Menon. So dünkt mich.

Sokrates. Sieh nun aber auch zu, was er von dieser Verlegenheit aus mit mir suchend auch finden wird, indem ich ihn immer nur frage und niemals lehre. Und gieb wol Acht, ob du mich je darauf betriffst, dass ich ihn lehre und ihm vortrage, und nicht seine eignen Gedanken nur ihm abfrage. Sage mir du, ist dies nicht unser vierfüssiges Vierekk? verstehst du?

Knabe. Ja.

Sokrates. Können wir nun nicht hier noch ein gleiches daran sezen?

Knabe. Ja.

Sokrates. Und auch dies dritte jedem von den beiden gleich?

Knabe. Ja.

Sokrates. Können wir nun nicht auch das noch hier in der Ekke ausfüllen?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. Sind dies nun nicht vier gleiche Viereke?

Knabe. Ja.

Sokrates. Wie nun? das wievielfache ist wol dies ganze von diesen?

Knabe. Das vierfache.

Sokrates. Wir sollten aber ein zweifaches bekommen, oder erinnerst du dich nicht?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. Schneidet nun nicht diese Linie, welche aus einem
85 Winkel in den andern geht, jedes von diesen Vierekken in zwei gleiche Theile?

Knabe. Ja.

Sokrates. Und werden nicht dieses vier gleiche Linien, welche dieses Vierekk einschliessen?

Knabe. Allerdings.

Sokrates. So betrachte nun wie gross wol dieses Vierekk ist?

Knabe. Das verstehe ich nicht.

Sokrates. Hat nicht von diesen vieren von je einem jede Seite die Hälfte nach innen zu abgeschnitten? Oder nicht?

Knabe. Ja.

Sokrates. Wieviel solche sind nun in diesem?

Knabe. Vier.

Sokrates. Wieviel aber in diesem?

Knabe. Zwei.

Sokrates. Vier aber ist von zwei was doch?

Knabe. Das zweifache.

Sokrates. Wievielfüssig ist also dieses?

Knabe. Achtfüssig.

Sokrates. Von welcher Linie?

Knabe. Von dieser.

Sokrates. Von der welche aus einem Winkel in den andern das vierfüssige schneidet?

Knabe. Ja.

Sokrates. Diese nun nennen die Gelehrten die Diagonale; so dass wenn diese die Diagonale heisst, alsdann aus der Diagonale, wie du behauptest, das zwiefache Vierekk entsteht.

Knabe. Allerdings, Sokrates.

Sokrates. Was dünkt dich nun, Menon? hat dieser irgend eine Vorstellung, die nicht sein war, zur Antwort gegeben?

Menon. Nein, nur seine eignen.

Sokrates. Und doch wusste er es vor kurzem noch nicht, wie wir gestanden?

Menon. Ganz recht.

Sokrates. Es waren aber doch diese Vorstellungen in ihm. Oder nicht?

Menon. Ja.

Sokrates. In dem Nichtwissenden also sind von dem was er nicht weiss dennoch richtige Vorstellungen.

Menon. Das zeigt sich.

Sokrates. Und jezt sind ihm nur noch eben wie im Traume diese Vorstellungen aufgeregt. Wenn ihn aber Jemand oftmals um dies nämliche befragt und auf vielfache Art: so wisse nur, dass er am Ende nicht minder genau als irgend ein Anderer um diese Dinge wissen wird.

Menon. Das scheint wol.

Sokrates. Ohne dass ihn also Jemand lehrt sondern nur ausfragt, wird er wissen, und wird die Erkenntniss nur aus sich selbst hervorgeholt haben.

Menon. Ja.

Sokrates. Dieses nun, selbst aus sich eine Erkenntniss hervorholen, heisst das nicht sich erinnern?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und hat etwa nicht dieser die Erkenntniss, die er jezt hat, entweder einmal erlangt oder immer gehabt?

Menon. Ja.

Sokrates. Hat er sie nun immer gehabt, so ist er auch immer wissend gewesen. Hat er sie einmal erlangt, so hat er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Oder hat Jemand diesen die Messkunst gelehrt? Denn gewiss wird er mit der ganzen Messkunst eben so verfahren, und mit allen andern Wissenschaften auch. Hat nun Jemand diesen dies alles gelehrt? Denn du musst es ja wol wissen, da er in deinem Hause geboren und erzogen ist?

Menon. Ich weiss sehr gut, dass Niemand sie ihn jemals gelehrt hat.

Sokrates. Er hat aber diese Vorstellungen; oder nicht?

Menon. Nothwendig, wie man ja sieht.

Sokrates. Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt 86
hat und daher nicht wusste: so hat er sie ja offenbar in einer andern Zeit gehabt und gelernt.

Menon. Offenbar.

Sokrates. Ist nun nicht dieses doch die Zeit, wo er kein Mensch war?

Menon. Offenbar.

Sokrates. Wenn also in der ganzen Zeit, wo er Mensch ist

oder auch wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen aufgeregt Erkenntnisse werden, muss dann nicht seine Seele von je her in dem Zustande des Gelerntbabens sein? Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

Menon. Das ist einleuchtend.

Sokrates. Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem was ist der Seele einwohnt, so wäre ja die Seele unsterblich, so dass du getrost, was du jezt nicht weisst, das heisst aber, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu suchen und dir zurükkzurufen.

Menon. Du scheinst mir, ich weiss nicht wie, vortrefflich zu reden, Sokrates.

Sokrates. Auch mir selbst scheine ich es, o Menon. Und das übrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; dass wir aber, wenn wir glauben das suchen zu müssen was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse sei nicht möglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und That.

Menon. Auch dies dünkt mich sehr richtig gesagt, Sokrates.

Sokrates. Da wir nun einig darüber sind, dass gesucht werden muss was Jemand noch nicht weiss: willst du dass wir mit einander unternehmen zu suchen, was wol die Tugend ist?

Menon. Gar gern. Jedoch, Sokrates, möchte ich am liebsten jenes, wonach ich zuerst fragte, untersuchen und hören, ob man ihr als etwas lehrbarem nachstreben muss, oder so als wenn von Natur oder auf sonst irgend eine Weise die Tugend den Menschen einwohnte.

Sokrates. Hätte ich zu gebieten, Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich: so würden wir nicht eher überlegen, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, bis wir zuvor, was sie ist, untersucht hätten. Allein da du, über dich selbst zwar gar nicht begehrst zu gebieten um nämlich frei zu bleiben, über mich aber begehrst zu gebieten und auch wirklich gebietest: so muss ich dir nachgeben. Denn was will ich machen? Wie es scheint also, sollen wir untersuchen, wie etwas beschaffen ist, wovon wir noch nicht wissen was es ist. Wenn also auch nicht ganz, so lass mir doch ein wenig nach von deinem Gebot, und gestatte mir, von einer Voraussezung aus dieses zu betrachten, ob sie lehrbar ist

oder was sonst. Dieses von einer Voraussetzung aus meine ich aber so, wie die Messkünstler oft etwas zur Betrachtung ziehn, wenn ihnen Jemand eine Frage vorlegt, wie etwa von einer Figur, ob es möglich ist in diesen Kreis dieses Dreieck einzuspannen, darauf möchte einer sagen, ich weiss noch nicht, ob dieses ein 87
solches ist, aber als eine Voraussetzung für die Sache glaube ich Folgendes bei der Hand zu haben. Wenn dieses Dreieck ein solches ist, dass wenn man um seine gegebene Grundlinie den Kreis herumzieht, noch ein eben solcher Raum übrig bleibt als der umspannte selbst ist, alsdann, dünkt mich, wird etwas anderes erfolgen, und wiederum etwas anderes, wenn dies unmöglich ist. In Beziehung auf diese Voraussetzung nun will ich dir sagen wie es mit der Einspannung desselben in den Kreis steht, ob sie unmöglich ist oder nicht. So auch wir in Beziehung auf die Tugend, da wir gar nicht wissen was sie ist noch wie beschaffen, wollen eine Voraussetzung machend dieses erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, indem wir so sagen, Wenn sie was doch von dem in der Seele vorkommenden ist, wird sie lehrbar sein oder nicht lehrbar? Zuerst also, wenn sie etwas ganz anderes ist als Erkenntniss, kann sie dann gelehrt werden oder nicht, oder, wie wir eben sagten, in Erinnerung gebracht? Denn es soll uns gleich gelten welches Wortes wir uns bedienen. Also ist sie dann lehrbar? Oder ist das wol jedem klar, dass nichts anders dem Menschen kann gelehrt werden als Erkenntniss?

Menon. Mir wenigstens scheint es so.

Sokrates. Wenn nun die Tugend irgend Erkenntniss ist, offenbar ist sie dann lehrbar.

Menon. Wie sollte sie nicht.

Sokrates. Damit also sind wir bald fertig geworden, dass wenn sie ein solches ist, so ist sie lehrbar; wenn nicht, so nicht.

Menon. Freilich.

Sokrates. Nächstdem nun, wie es scheint, müssen wir untersuchen, ob die Tugend Erkenntniss ist oder etwas ganz verschiedenes von der Erkenntniss.

Menon. Allerdings müssen wir dies zunächst untersuchen.

Sokrates. Wie nun, sagen wir nicht, dass die Tugend gut ist, und bleibt uns nicht diese Voraussetzung dass sie gut ist?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Also wenn es noch irgend anderes gute giebt ausser gänzlich getrennt ist von der Erkenntniss, dann könnte vielleicht auch die Tugend nicht Erkenntniss sein; giebt es aber gar kein

gutes was die Erkenntniss nicht unter sich begreift, so dürften wir, wenn wir ahnden, sie sei irgend eine Erkenntniss, ganz richtig ahnden.

Menon. Das mag so sein.

Sokrates. Gewiss doch sind wir vermöge der Tugend gut?

Menon. Ja.

Sokrates. Und wenn gut, auch nützlich; denn alles gute ist nützlich. Nicht so?

Menon. Ja.

Sokrates. Also ist auch die Tugend nützlich?

Menon. Nothwendig aus dem eingestandenen.

Sokrates. Betrachten wir also das einzelne durchnehmend, was doch für Dinge es sind, die uns nützen. Gesundheit sagen wir und Stärke und Schönheit und Reichthum doch wol. Dieses und dergleichen nennen wir doch nützlich. Nicht so?

Menon. Ja.

Sokrates. Diese nämlichen Dinge aber, sagen wir, schaden auch bisweilen. Oder behauptest du es anders als so?

Menon. Nein, sondern eben so.

88 *Sokrates.* Bedenke also was wol alle diese Dinge regieren muss, wenn sie uns nützen sollen, und was, wenn sie uns schaden? Nicht so, wenn rechter Gebrauch, dann nützen sie, wenn unrechter, dann schaden sie?

Menon. Freilich.

Sokrates. Auch das was in der Seele ist lass uns betrachten. Du nennst doch etwas Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Fassungskraft und Gedächtniss und Edelsinn und alles dergleichen?

Menon. Ja wol.

Sokrates. Betrachte nun hievon was dir nicht Erkenntniss zu sein scheint, sondern etwas anderes als Erkenntniss, ob das nicht bisweilen schadet und bisweilen nutzt? Wie die Tapferkeit, wenn sie nicht Einsicht ist, sondern nur wie eine gewisse Kühnheit; nicht so, wenn ein Mensch ohne Vernunft kühn ist, so hat er Schaden; wenn mit Vernunft, dann Nutzen?

Menon. Ja.

Sokrates. Nicht auch die Besonnenheit eben so und die Gelehrigkeit sind, wenn mit Vernunft gelernt und Ordnung gehalten wird, nützlich, ohne Vernunft aber schädlich?

Menon. Ganz gewiss.

Sokrates. Also auch überhaupt, alles was die Seele unter-

nimmt und aushält, endet, wenn Einsicht dabei regiert, in Glükkseligkeit, wenn aber Thorheit, in das Gegentheil?

Menon. So scheint es.

Sokrates. Ist nun die Tugend etwas in der Seele, und dem nothwendig zukommt nüzlich zu sein: so muss sie Einsicht sein, weil alles übrige in der Seele an und für sich weder nüzlich ist noch schädlich, und nur durch Hinzukommen der Einsicht oder Thorheit schädlich und nüzlich wird. Also diesem zufolge, wenn die Tugend nüzlich ist, muss sie Einsicht sein.

Menon. So scheint es mir.

Sokrates. So auch mit dem übrigen, Reichthum und dergleichen, dessen wir vorhin erwähnten, dass es bisweilen gut bisweilen schädlich wäre, wird nicht eben wie die Vernunft, wenn sie die übrige Seele regiert, das in der Seele nüzlich machte, die Unvernunft aber schädlich: so wiederum die Seele diese Dinge, wenn sie sie richtig gebraucht und regiert, nüzlich machen, wenn aber unrichtig, dann schädlich?

Menon. Freilich.

Sokrates. Recht aber regiert die vernünftige, fehlerhaft und verkehrt die unvernünftige?

Menon. So ist es.

Sokrates. Kann man nun nicht im allgemeinen sagen, dass dem Menschen alles andere, ob es ihm gut sein wird, von der Seele abhange, was aber in der Seele selbst ist, dieses von der Vernunft. Und nach dieser Rede wäre überhaupt Vernunft das 89
nüzliche. Und wir sagen die Tugend sei nüzlich.

Menon. Freilich.

Sokrates. Vernunft also, sagen wir, sei Tugend, entweder die ganze oder ein Theil von ihr.

Menon. Mir scheint das gesagte, o Sokrates, gut gesagt zu sein.

Sokrates. Wenn sich nun dieses so verhält, so wären die Guten es wol nicht von Natur.

Menon. Nein, dünkt mich.

Sokrates. Auch dieses würde wol der Fall sein. Wenn die Guten es von Natur wären: so würde es auch welche unter uns geben, welche die von Natur Guten unter der Jugend zu unterscheiden wüssten, welche wir dann, sobald jene sie angezeigt hätten, aussondern und in der Feste verwahren würden, weit sorgfältiger sie besiegelnd als das Gold, damit Niemand sie uns verderben könne, sondern sobald sie das gehörige Alter erreicht hätten, sie dem Staat nüzlich würden.

Menon. Ganz natürlich.

Sokrates. Werden nun etwa die Guten, wenn sie nicht von Natur gut sind, es durch Belehrung?

Menon. Das dünkt mich nun schon nothwendig, Sokrates, und es ist auch klar nach unserer Voraussezung, wenn die Tugend Erkenntniss ist, dass sie lehrbar sein muss.

Sokrates. Vielleicht, beim Zeus! Aber dass wir nur dieses nicht etwa mit Unrecht zugegeben haben!

Menon. Es schien uns ja nur noch eben sehr richtig gesagt.

Sokrates. Wenn das nur nicht etwa zu wenig ist, dass es uns noch eben richtig dünkte, sondern es uns auch jezt und hernach so dünken muss, wofern etwas gesundes daran sein soll.

Menon. Was nun wieder? Was hast du vor Augen, weshalb es dir nicht mehr recht ist und du bezweifelst, ob die Tugend Erkenntniss ist?

Sokrates. Das will ich dir sagen, Menon. Dass die Tugend lehrbar ist, wenn sie Erkenntniss ist, das nehme ich nicht zurükk, als wäre es nicht richtig gesagt; dass sie aber wol nicht kann Erkenntniss sein, sieh zu, ob ich dir scheine, dies mit Recht zu bezweifeln. Nämlich sage mir nur dieses, wenn irgend eine Sache lehrbar ist, nicht nur die Tugend, muss es dann nicht auch Lehrer darin geben und Schüler?

Menon. Das denke ich wol.

Sokrates. Und im Gegentheil, wovon es weder Lehrer noch Schüler giebt, würden wir davon nicht ganz recht vermuthen, wenn wir vermutheten, es sei auch nicht lehrbar?

Menon. Das ist wol richtig. Aber dünkt dich, es gäbe keine Lehrer der Tugend?

Sokrates. Oftmals schon habe ich gesucht, ob es Lehrer derselben gäbe, und habe alles mögliche gethan und kann sie nicht finden, wiewol ich sie mit Vielen gemeinschaftlich suche, und zwar mit solchen vorzüglich, von denen ich glaube, dass sie am erfahrensten sind in der Sache. So auch jezt, Menon, sizt wol ganz zur gelegenen Zeit dieser hier bei uns, dem wir Antheil geben wollen an unserer Untersuchung. Und wol mit Recht können wir ihn mit dazuziehen. Denn zuerst hat er selbst einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, welcher reich geworden ist nicht von
90 ohngefähr oder durch ein Geschenk, wie der Thebaner Ismenias, der nur neuerlich die Schäze des Polykrates bekommen hat; sondern durch eignen Verstand und Sorgfalt hat er ihn erworben. So auch im übrigen steht er nicht im Ruf ein hochmüthiger Bürger

zu sein, aufgeblasen und gehässig, sondern in dem eines sittsamen und stattlichen Mannes. Nächstdem hat er auch diesen sehr wol erzogen und gebildet, wie das Athenische Volk glaubt; sie wählen ihn ja wenigstens zu den grössten Würden. Billig also ist es gerade mit solchen die Untersuchung anzustellen über die Lehrer der Tugend, ob es welche giebt oder nicht und wer sie sind. Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und hier deinem Gastfreund Menon, was für Lehrer es wol für diese Sache geben mag. Erwäge es aber so. Wenn wir wollten, dieser Menon sollte ein guter Arzt werden, zu was für Lehrern möchten wir ihn wol schikken? Nicht zu den Aerzten?

Anytos. Freilich.

Sokrates. Und wollten wir, er solle ein guter Schuhmacher werden, nicht dann zu den Schuhmachern?

Anytos. Ja.

Sokrates. Und eben so im übrigen?

Anytos. Freilich.

Sokrates. Auch das sage mir noch hierüber. Wir sagen, wir würden recht daran thun ihn zu Aerzten zu schikken, wenn wir wollten, er solle ein Arzt werden. Wenn wir dies sagen, meinen wir, es sei doch verständiger gehandelt, ihn zu denen zu schikken, welche diese Kunst betreiben, als zu denen, die es nicht thun? und zu denen die eben hiefür Bezahlung nehmen und sich ankündigen als Lehrer einem jeden, der kommen und lernen will? Nicht wahr, deshalb würden wir gut thun, ihn hinzuschikken.

Anytos. Ja.

Sokrates. Wird es nun nicht mit dem Flötenspielen und allem andern eben so sein, dass es grosser Unverstand wäre, wenn man einen zum Flötenspieler machen wollte, ihn doch zu denen, welche diese Kunst zu lehren versprechen und sich dafür bezahlen lassen, nicht schikken zu wollen, sondern irgend Andern beschwerlich zu fallen und bei denen Unterricht zu suchen, welche sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend Schüler haben in der Kunst, worin wir den gern unterrichten liessen, den wir zu ihnen schikken? Dünkt dich das nicht grosser Unverstand zu sein?

Anytos. Beim Zeus mir gewiss, und grosse Ungeschiktheit dazu.

Sokrates. Wol gesprochen, und nun kannst du gemeinschaftlich mit mir Rath pflegen über diesen unsern Gastfreund Menon. Denn dieser, o Anytos, sagt schon lange zu mir, es verlange ihn 91 nach derjenigen Weisheit und Tugend, vermöge der die Menschen ihr Hauswesen und ihren Staat gut verwalten, und Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen wissen, wie es eines recht-

lichen Mannes würdig ist. Ueberlege dir also, zu wem wir ihn dieser Tugend wegen am besten hinschikken. Oder offenbar ja nach der vorigen Rede zu denen, welche sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und sich allen Hellenen insgemein dazu anbieten, wer nur lernen will, auch Bezahlung dafür festsezen und annehmen.

Anytos. Und was für welche meinst du denn hierunter, Sokrates?

Sokrates. Du weisst es ja wol auch, dass es die sind, welche man Sophisten nennt.

Anytos. Beim Herakles, Sokrates, sprich besser. Dass doch keinen Verwandten oder Angehörigen und Freund unter den Einheimischen oder Fremden solche Raserei ergriffe, zu diesen zu gehn und sich zu verkrüppeln. Denn diese sind doch das offenbare Verderben und Unglükk derer, die mit ihnen umgehn.

Sokrates. Wie meinst du das, Anytos? Diese allein unter allen denen, welche sich dafür ausgeben, etwas gutes erzeigen zu können, sollten so weit von allen übrigen verschieden sein, dass sie nicht nur dem keinen Vortheil, wie doch die Andern, bringen, was ihnen einer übergiebt, sondern es ganz im Gegentheil verderben, und sich dafür doch ohne Hehl Geld geben lassen? Das weiss ich meines Theils nicht, wie ich es dir glauben soll. Denn ich weiss, dass der einzige Protagoras mit dieser Weisheit mehr Geld erworben hat als Pheidias, der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte, und noch zehn andere Bildhauer dazu. Und wunderbar wäre doch, was du sagst, wenn von Schuhflikkern und denen, die Kleider ausbessern, nicht einen Monat lang verborgen bleiben könnte, wenn sie Schuhe und Kleider schlechter zurükkgäben, als sie sie empfangen haben, sondern diese, wenn sie es so machten, gewiss bald Hungers sterben müssten, vom Protagoras aber ganz Griechenland nicht gemerkt hätte, dass er seine Schüler verderbte, und sie schlechter wegschikkte als er sie empfangen hatte, und das länger als vierzig Jahre. Denn wie ich glaube, ist er nahe an siebenzig Jahr alt gestorben und nachdem er vierzig Jahr seine Kunst ausgeübt. Und in dieser ganzen Zeit bis auf den heutigen Tag hat er nicht aufgehört gepriesen zu werden. Und nicht nur Protagoras, sondern noch gar viele andere theils ältere theils noch jezt lebende. Sollen wir nun sagen nach deiner
92 Meinung, dass diese wissentlich die Jünglinge hintergehen und verkrüppeln, oder auch ohne es selbst zu wissen? und so thöricht sollen wir glauben dass diejenigen sind, welche von Einigen für die weisesten unter den Menschen angesehen werden?

Anytos. Weit gefehlt, dass diese thöricht wären, Sokrates;

sondern nur die Jünglinge, welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen verstatten. Am allermeisten aber unter allen die Städte, welche sie hereinkommen lassen, und nicht vielmehr jeden austreiben, welcher dergleichen zu thun unternimmt, mag es ein Fremder sein oder ein Bürger.

Sokrates. Hat dir etwa einer von den Sophisten etwas zu Leide gethan, Anytos? oder weshalb bist du ihnen so böse?

Anytos. Nein, beim Zeus, ich habe mich auch niemals mit irgend einem von ihnen eingelassen, und wollte es auch keinem von den Meinigen gestatten.

Sokrates. Du bist also ganz und gar unbekannt mit den Männern?

Anytos. Und wünsche es auch zu bleiben.

Sokrates. Wie kannst denn aber du Wunderlicher von dieser Sache wissen, ob sie etwas gutes an sich hat oder nur schlechtes, wenn du ganz unbekannt damit bist?

Anytos. Gar leicht. Diese kenne ich ja doch wol was für Menschen sie sind, mag ich auch selbst mit ihnen unbekannt sein oder nicht.

Sokrates. Du bist eben vielleicht ein Wahrsager, Anytos. Denn wie du sonst etwas über diese wissen kannst, nach dem was du selbst sagst, begreife ich nicht. Allein wir fragten ja gar nicht danach, wer diejenigen wären, durch die Menon, wenn er zu ihnen ginge, schlecht werden würde. Denn dies, wenn du willst, sollen die Sophisten sein. Sondern jene nenne uns, und mache dich um diesen deinen väterlichen Gastfreund verdient durch Bezeichnung derer, zu welchen er gehen muss in dieser grossen Stadt, um in der Tugend, welche ich nur eben beschrieb, etwas würdiges zu leisten.

Anytos. Warum hast du sie ihm denn nicht bezeichnet?

Sokrates. Die ich für Lehrer hierin hielt habe ich genannt; aber es war nichts gesagt, wie du behauptetest.

Anytos. Darin hast du vielleicht Recht.

Sokrates. Nun sage du ihm doch deinerseits, zu welchem unter den Athenern er gehen soll. Nenne ihm irgend einen Namen, welchen du willst!

Anytos. Was braucht er dazu den Namen eines einzelnen Menschen zu hören. Denn auf welchen guten und rechtschaffenen Athener er auch treffe, da ist wol keiner, der ihn nicht besser machen sollte als die Sophisten, wenn er ihm nur folgen will.

Sokrates. Sind denn aber diese guten und rechtschaffenen es von selbst so geworden, ohne bei Jemand gelernt zu haben: und doch im Stande, Andern dasjenige zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben?

Anytos. Auch sie, denke ich, haben es von den Früheren
93 gelernt, die auch gut und rechtschaffen waren. Oder meinst du nicht, dass es viele rechtschaffene Männer gegeben hat in dieser Stadt?

Sokrates. Ich meines Theils glaube, dass es hier noch jezt solche giebt, die gut und tüchtig sind in bürgerlichen Dingen, und ehedem gewiss nicht minder gegeben hat als jezt: sind sie aber etwa auch gute und tüchtige Lehrer gewesen in dieser ihrer Tugend? Denn das ist es ja eben, wovon jezt unter uns die Rede ist; nicht ob es hier rechtschaffene Männer giebt oder nicht, noch ob es deren vorher gegeben hat, sondern ob die Tugend lehrbar ist, das untersuchen wir schon so lange. Und bei dieser Untersuchung untersuchen wir nun auch dieses, ob die rechtschaffenen Männer von jezt und von ehedem diese Tugend, in welcher sie sich selbst auszeichneten, auch Andern mitzutheilen wussten; oder ob dies nicht mittheilbar ist und nicht überträglich von einem auf den andern. Das ist es, wonach wir schon so lange fragen ich und Menon. Und dies erwäge du nun nach deiner eignen Rede so. Würdest du nicht vom Themistokles sagen, er sei ein tüchtiger Mann gewesen?

Anytos. Ganz vorzüglich.

Sokrates. Also auch ein tüchtiger Lehrer, wenn irgend ein Anderer ein Lehrer in seiner eignen Tugend war, sei er gewesen?

Anytos. Das glaube ich allerdings, wenn er gewollt hätte.

Sokrates. Aber meinst du etwa, er habe nicht gewollt dass Andere auch sollten gut und rechtschaffen werden, vorzüglich sein eigner Sohn? Oder meinst du, er habe es ihm missgönnt und ihm absichtlich die Tugend nicht mitgetheilt, in welcher er selbst vollkommen war? Und hast du nicht gehört, dass Themistokles seinen Sohn Kleophantos gar trefflich im Reiten unterrichten liess, so dass er aufrecht auf dem Pferde stehen, und so stehend auch vom Pferde herab schiessen, und sonst viel wunderbar künstliches machen konnte, worin jener ihn unterrichten und vollkommen machen liess, so weit es nur irgend von guten Lehrern abhing. Oder hast du dies nicht gehört von den Aeltern?

Anytos. Ich habe es gehört.

Sokrates. Also kann wol niemand der Natur seines Sohnes Schuld geben, dass sie wäre untauglich gewesen.

Anytos. Vielleicht wol nicht.

Sokrates. Und wie nun? Dass Kleophantos der Sohn des Themistokles ein tüchtiger und weiser Mann geworden wäre darin, worin sein Vater es war, hast du das je von irgend Jemand jung oder alt gehört?

Anytos. Freilich nicht.

Sokrates. Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten gewollt, in der Weisheit aber, die er selbst besass, ihn um nichts besser machen als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?

Anytos. Nicht füglich, beim Zeus.

Sokrates. Ein solcher Lehrer in der Tugend ist also dieser, von dem du doch gestehst, dass er zu den trefflichsten der älteren Zeit gehöre! Lass uns noch einen andern betrachten, Aristeides 94
den Sohn des Lysimachos. Oder stimmst du nicht darin bei, dass dieser rechtschaffen gewesen?

Anytos. Ich auf alle Weise.

Sokrates. Liess nun nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachos in allem, wobei es nur auf Lehrer ankam, ganz vorzüglich unter allen Athenern unterrichten: aber dünkt dich, er habe ihn zu einem besseren Manne als irgend einen gemacht? Denn mit diesem bist du wol selbst umgegangen und siehst was für einer er ist. Willst du den Perikles, diesen so herrlich weisen Mann, so weisst du ja, dass er zwei Söhne erzogen hat, den Paralos und Xanthippos.

Anytos. Das weiss ich.

Sokrates. Diese nun hat er, wie auch du weisst, im Reiten unterrichten lassen nicht schlechter als irgend ein Athener, und die Tonkunst und die Leibesübungen und was nur Kunst ist liess er sie lehren nicht schlechter als einer; aber zu tüchtigen Männern wollte er sie etwa nicht machen? ich denke wol er wollte; aber das lässt sich vielleicht nicht lehren! Und damit du nicht etwa glaubst, nur wenige und etwa die schlechtesten unter den Athenern wären unvermögend gewesen hiezu: so erinnere dich, dass Thukydides eben auch zwei Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanos, und auch diese übrigens gut unterrichtet, dass sie namentlich die besten Ringer waren in Athen. Denn den einen übergab er dem Xanthias, den andern dem Eudoros, welche damals für die vortrefflichsten Ringer galten. Oder erinnerst du dich dessen nicht?

Anytos. Gar wol, vom Hörensagen.

Sokrates. Ist nun nicht offenbar, dass dieser gewiss nicht seinen Söhnen nur darin, worin der Unterricht Aufwand erforderte, würde Lehrer gehalten haben, das aber wozu es gar keines Aufwandes bedurfte, sie zu tüchtigen Männern zu machen, gerade dieses sie nicht würde gelehrt haben, wenn es lehrbar wäre? Aber vielleicht war Thukydides nur ein gemeiner Mann und hatte etwa nicht viel Freunde unter den Athenern und Bundesgenossen. Wol

war er aus einem grossen Hause und vielvermögend in der Stadt und unter den andern Hellenen; so dass, wenn dies nur lehrbar wäre, er gewiss, um seine Söhne tugendhaft zu machen, einen gefunden hätte unter den Einheimischen oder Fremden, wenn er selbst nicht Zeit hatte wegen der Geschäfte des Staates. Aber eben, lieber Anytos, die Tugend mag wol nicht lehrbar sein.

Anytos. O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wol rathen, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehn. Denn, auch anderwärts mag es leichter sein Jemanden böses anzuthun als gutes, hier in dieser Stadt ist es gar vorzüglich leicht. Und ich denke, dass du das auch selbst weisst.

Sokrates. O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein. Das wundert mich auch nicht. Denn erstlich glaubt er, dass ich diese
95 Männer lästere, und dann hält er sich selbst auch für einen von ihnen. Allein wenn er einmal einsehn wird was es sagen will übles nachreden, dann wird er schon aufhören böse zu sein, jezt aber weiss er es nicht. Du aber sage mir, giebt es nicht auch bei euch gute und rechtschaffene Männer?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? werfen sich diese wol zu Lehrern auf für die Jugend und sagen, sie wären Lehrer und die Tugend lehrbar?

Menon. Nein wahrlich nicht, sondern manchmal würdest du von ihnen hören, sie wäre lehrbar, manchmal auch wieder, sie wäre es nicht.

Sokrates. Und die sollten wir als Lehrer in dieser Sache ansehn, die hierüber noch nicht einmal einig sind!

Menon. Nein dünkt mich.

Sokrates. Oder wie, diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, dünken dich diese Lehrer der Tugend zu sein?

Menon. Eben das, Sokrates, liebe ich so vorzüglich am Gorgias, dass du ihn gewiss nie dergleichen versprechen hörst: vielmehr lacht er auch über die Andern, wenn er es sie versprechen hört. Nur im Reden meint er Andre stark machen zu können.

Sokrates. Also auch du hältst die Sophisten nicht für Lehrer?

Menon. Ich kann nichts darüber sagen, Sokrates. Denn es ergeht mir wie den meisten; bisweilen glaube ich es, bisweilen auch wieder nicht.

Sokrates. Und du weisst doch, dass nicht nur dir und andern Staatsmännern so bisweilen scheint, dies sei lehrbar, bisweilen auch wieder nicht; sondern auch der Dichter Theognis, weisst du doch, sagt dasselbe.

Menon. In was für Versen?

Sokrates. In den Elegien wo er sagt: Also zu denen beim Trunk und beim Mahle geselle dich, denen Suche gefällig zu sein welche die trefflichsten sind, Denn von den Guten ist gutes zu lernen, doch in der Gesellschaft Schlechter verlierest du leicht auch den Verstand den du hast. Merkst du wol, dass er hier von der Tugend spricht als wäre sie lehrbar?

Menon. Offenbar.

Sokrates. Anderwärts aber weicht er davon ab und sagt: Liess der Verstand sich machen und fest einpflanzen den Menschen, Grossen und herrlichen Lohn trügen dann jene davon, die dies verstünden; und Nimmer aus gutem Geblüt würde dann einer verrucht In heilbringender Zucht aufwachsend! allein durch Belehrung Schaffst du den schlechteren Mann nimmer zum Guten dir um. Siehst du 96 wie er hier über dieselbe Sache wiederum das Gegentheil sagt?

Menon. Das ist klar.

Sokrates. Kannst du nun wol irgend etwas andres nennen, worin die welche sich für Lehrer ausgeben, ich will nicht sagen nicht für Lehrer der Andern anerkannt werden, sondern nicht einmal dafür, dass sie es selbst verstehen, vielmehr für untauglich in eben der Sache, worin sie Lehrer zu sein behaupten? und wiederum wovon die, welche selbst für gut und tüchtig darin erkannt werden, bald sagen die Sache sei lehrbar, bald wieder es läugnen? und die in solcher Verwirrung wären über irgend etwas, die, würdest du behaupten, wären ganz eigentlich die Lehrer darin?

Menon. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sokrates. Wenn also weder die Sophisten, noch die, welche selbst gut und rechtschaffen sind, Lehrer der Tugend sind: so giebt es doch wol offenbar auch keine andere?

Menon. Nein, dünkt mich.

Sokrates. Und wenn keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

Menon. Das dünkt mich so zu sein, wie du sagst.

Sokrates. Und darüber waren wir einig, dass etwas worin es weder Lehrer gäbe noch Schüler auch nicht lehrbar wäre.

Menon. Darüber waren wir einig.

Sokrates. Und es zeigen sich doch nirgends Lehrer der Tugend.

Menon. So ist es.

Sokrates. Und wenn keine Lehrer, dann doch auch keine Schüler!

Menon. So scheint es.

Sokrates. Also wäre die Tugend nicht lehrbar.

Menon. Es scheint nicht, wenn wir nämlich unsere Unter-

suchung richtig geführt haben. So dass ich mich wundere, Sokrates, ob es etwa überall keine tugendhaften Männer giebt, oder welches wol die Art und Weise ist wie sie es werden.

Sokrates. Wenigstens, Menon, scheint es fast, dass wir Beide, ich und du, eben nicht sonderliche Leute sind, und dass weder dich Gorgias gehörig unterrichtet hat noch mich Prodikos. Desto mehr also lass uns für uns selbst Sorge tragen und nachforschen, wer uns auf irgend eine Art doch besser machen kann. Ich sage dies nämlich mit Bezug auf unsere bisherige Untersuchung, wobei uns lächerlich genug entgangen ist, dass nicht dann allein, wenn die Erkenntniss herrscht, die Angelegenheiten der Menschen richtig und gut gehen; oder dass, wenn wir dies nicht zugeben wollen, dass es nicht nur durch Erkenntniss allein, sondern auch durch etwas anderes geschehen könne, wir dann vielleicht aufgeben müssen einzusehen, wie Menschen tugendhaft werden.

Menon. Wie meinst du dies, Sokrates?

Sokrates. So. Dass die tugendhaften Männer nüzlich sein müssen, dieses haben wir doch wol mit Recht zugegeben, dass es nicht anders sein könne. Nicht wahr?

Menon. Ja.

97 *Sokrates.* Und dass sie nüzlich sein werden, wenn sie richtig unsere Angelegenheiten leiten, auch das haben wir wol mit Recht zugestanden?

Menon. Ja.

Sokrates. Dass es aber einem nicht möglich ist richtig zu leiten der nicht Erkenntniss hat, dies mögen wir wol nicht mit Recht festgesezt haben.

Menon. Wie meinst du es nur mit dem richtig?

Sokrates. Das will ich dir sagen. Wenn einer der den Weg nach Larissa weiss, oder wohin du sonst willst, vorangeht und die Andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen?

Menon. Gewiss.

Sokrates. Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und so lange er nur richtige Vorstellung hat von dem, wovon der Andere Erkenntniss: so wird er kein schlechterer Führer sein, er der nur richtig vorstellt, als jener Wissende?

Menon. Freilich nicht.

Sokrates. Wahre Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht. Und dies ist es nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend wie sie wol beschaffen wäre, als wir sagten dass Einsicht allein führen müsse beim richtigen Handeln, dies thut aber auch richtige Vorstellung.

Menon. So scheint es.

Sokrates. Richtige Vorstellung ist also nicht minder nüzlich als Erkenntniss?

Menon. Ausser jedoch um soviel, o Sokrates, dass, wer die Erkenntniss hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die richtige Vorstellung, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt.

Sokrates. Wie sagst du? wer immer die richtige Vorstellung hat, der sollte es nicht immer treffen, so lange er doch richtig vorstellt?

Menon. Nothwendig, das leuchtet ein, so dass ich mich wundere, o Sokrates, wenn sich dieses so verhält, weshalb denn doch die Erkenntniss um soviel höher geschäzt wird als die richtige Vorstellung, ja warum überall die eine von ihnen etwas anderes ist, und die andere wiederum etwas anderes.

Sokrates. Weisst du auch schon, weshalb du dich wunderst? oder soll ich es dir sagen?

Menon. Allerdings sage es mir.

Sokrates. Weil du auf die Bildwerke des Daidalos nicht Acht gegeben hast. Vielleicht aber habt ihr auch keine bei euch.

Menon. Worauf geht nur dieses?

Sokrates. Weil auch diese, wenn sie nicht gebunden sind, davon gehen und fliehen; sind sie aber gebunden, so bleiben sie.

Menon. Was also weiter?

Sokrates. Also ein losgelassenes Werk von ihm zu besizen, das ist nicht eben sonderlich viel werth, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht, ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind gar schöne Werke. Worauf das nun geht? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles gute; lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, so dass 98
sie doch nicht viel werth sind, bis man sie bindet durch Beziehung des Grundes. Und dies, Freund Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntniss höher zu schäzen als

die richtige Vorstellung, und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein die Erkenntniss von der richtigen Vorstellung.

Menon. Beim Zeus, Sokrates, so etwas muss es auch sein.

Sokrates. Wiewol ich auch dies keinesweges sage, als wüsste ich es, sondern ich vermuthe es nur. Dass aber richtige Vorstellung und Erkenntniss etwas verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuthen; sondern wenn ich irgend etwas behaupten möchte zu wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies eine hieher sezen unter das, was ich weiss.

Menon. Und gewiss hast du Recht daran, Sokrates.

Sokrates. Und wie? hierin nicht auch Recht, dass nämlich, wenn richtige Vorstellung leitet, sie das Werk einer jeden Handlung nicht schlechter vollbringt als die Erkenntniss.

Menon. Auch das dünkt mich wahr zu sein.

Sokrates. Also ist für das Handeln die richtige Vorstellung um nichts schlechter oder weniger nüzlich als die Erkenntniss, noch wer die richtige Vorstellung besizt als wer die Erkenntniss.

Menon. So ist es.

Sokrates. Und der rechtschaffene Mann, das stand uns fest, ist nüzlich?

Menon. Ja.

Sokrates. Wenn nun nicht nur durch Erkenntniss die Menschen tugendhaft sind und den Staaten nüzlich, die es eben sind, sondern auch durch richtige Vorstellung, und von beiden keines den Menschen von Natur beiwohnt, weder die Erkenntniss noch die richtige Vorstellung; auch keines von beiden erwerblich — oder denkst du irgend eines von beiden sei schon von Natur vorhanden?

Menon. Nein, ich nicht.

Sokrates. Wenn also nicht von Natur, so können auch die Guten es nicht von Natur sein?

Menon. Freilich nicht.

Sokrates. Wenn aber nicht von Natur: so untersuchten wir demnächst, ob es lehrbar wäre.

Menon. Ja.

Sokrates. Und lehrbar, glaubten wir, würde es, wenn die Tugend Einsicht wäre?

Menon. Ja.

Sokrates. Und wenn sie lehrbar wäre, würde sie auch Einsicht sein?

Menon. Allerdings.

Sokrates. Und wenn es Lehrer für sie gäbe, würde sie lehrbar sein, wenn aber nicht, dann auch nicht lehrbar?

Menon. So war es.

Sokrates. Allein wir kamen überein, es gäbe keine Lehrer für sie?

Menon. Richtig.

Sokrates. Wir kamen also überein, dass sie weder lehrbar wäre noch Einsicht.

Menon. Allerdings.

Sokrates. Aber dass sie gut wäre, stellten wir doch fest?

Menon. Ja.

Sokrates. Und nüzlich und gut wäre das richtig leitende?

Menon. Freilich.

Sokrates. Und richtig leiten könnten nur diese zwei allein, 99 die wahre Vorstellung und die Erkenntniss, und der Mensch, der diese besizt, leite richtig. Denn was durch Zufall wird, wird nicht durch menschliche Leitung; wodurch aber der Mensch Führer ist zum rechten, das seien nur diese beiden, die wahre Vorstellung und die Erkenntniss?

Menon. So scheint es mir.

Sokrates. Wenn nun die Tugend nicht lehrbar ist: so ist sie auch nicht mehr Erkenntniss.

Menon. Offenbar nicht.

Sokrates. Von den beiden, was gut und nüzlich ist, löset sich also das eine ab, und im bürgerlichen Handeln wäre also die Erkenntniss nicht Führerin.

Menon. Nein, dünkt mich.

Sokrates. Nicht also durch irgend eine Weisheit noch als Weise haben diese Männer die Staaten geleitet, Themistokles und die andern, die Anytos vorher anführte. Daher waren sie auch nicht im Stande, Andere zu solchen zu machen wie sie selbst sind, da sie selbst nicht durch Erkenntniss solche waren.

Menon. Es scheint sich wol so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

Sokrates. Also wenn nicht durch Erkenntniss: so ist richtige Vorstellung das übrig bleibende, vermittelst dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein, als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel wahres, wissen aber nichts von dem was sie sagen.

Menon. So mag es wol sein.

Sokrates. Ist es nun nicht Recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, welche ohne Vernunft zu gebrauchen vielerlei grosses richtig vollbringen von dem was sie reden und thun?

Menon. Freilich.

Sokrates. Mit Recht also würden wir sowol die göttlich nennen, deren wir eben erwähnten, die Orakelsprecher und Wahrsager, als auch alle Dichtenden: und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter diesen dasselbe beilegen, dass sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von dem Gotte, wenn sie durch Reden viele grosse Geschäfte glükklich vollbringen, ohne etwas eigentlich zu wissen von dem, worüber sie reden.

Menon. Allerdings wol.

Sokrates. Auch die Weiber, Menon, nennen ja tugendhafte Männer göttlich, und die Lakedaimonier wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, so sagen sie, das ist ein göttlicher Mann.

Menon. Und es zeigt sich ja, dass es ganz recht gesagt ist, Sokrates; wiewol Anytos dir vielleicht böse ist über die Rede.

Sokrates. Das kümmert mich wenig. Und mit diesem, o Menon, wollen wir noch ein andermal reden. Wenn wir aber jezt in unserer ganzen Untersuchung richtig zu Werke gegangen sind und geredet haben: so entstände die Tugend weder von Natur noch wäre sie lehrbar, sondern durch göttliche Schikkung wohnte sie denen bei, und ohne Vernunft, denen sie beiwohnt. Es müsste
100 denn einer von den staatskundigen Männern ein solcher sein, der auch vermöchte einen Andern zum Staatsmann zu machen. Gäbe es aber so einen, den möchte man fast als einen solchen unter den Lebenden beschreiben, wie Homeros sagt, dass Teiresias unter den Todten sei, dass Er allein wahrnimmt, denn Andre sind flatternde Schatten. Denn gerade so verhielte sich auch dieser zu den Andern wie zu Schatten ein wirkliches Ding in Beziehung auf die Tugend.

Menon. Ganz vortrefflich, dünkt mich, redest du, Sokrates.

Sokrates. Zufolge dieser Untersuchung also, o Menon, scheint die Tugend durch eine göttliche Schikkung denen einzuwohnen, denen sie einwohnt. Das bestimmtere darüber werden wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise die Menschen zur Tugend gelangen, zuvor an und für sich untersuchen, was die Tugend ist. Jezt aber ist Zeit, dass ich wohin gehe. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreund Anytos deutlich zu machen, damit er sanftmüthiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nüzlich sein.

EUTHYDEMOS.

EINLEITUNG.

Sieht man nur auf dasjenige in diesem Gespräch, was das auffallendste ist und das ergötzlichste, nämlich auf die Unterredung in welcher Sokrates und Ktesippos, derselbe den wir schon aus dem Lysis kennen, mit den beiden Sophisten Dionysodoros und Euthydemos begriffen sind, wie sie gar nicht dialektisch geführt wird in dem Sinne des Platon, um einander die Gedanken zu berichtigen und die Wahrheit auszumitteln, sondern ganz vollkommen in der Art eines Wettstreites gearbeitet ist um nur Recht zu behalten in den Worten; betrachtet man wie vollendet Platon sich auch hierin zeigt, gleich bei dem ersten und einzigen Versuch, wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt, und dabei Lust und Uebermuth wächst, bis jener sich zuletzt in baaren Unsinn auflöst, und diese in die wahnsinnigste Selbstgefälligkeit übergeht, die den Spott der Verständigen und den Beifall der Einfältigen in Eins wirft, und sich nur um so mehr aufbläht; und wie das Ganze mit dem unverholenen Ausbruch eines ganz lustig auspfeifenden Spottes endiget: so wird wol jeder zuerst das Leben und die mimische Kraft des Ganzen bewundern, hernach aber doch den Gegenstand nicht recht des Urhebers würdig finden. Und wenn auch Niemand gerade zweifeln dürfte, ob Platon wol so etwas könnte verfasst haben: so wird doch jeder nach einer besonderen Veranlassung fragen zu einer Schrift, die nur als gelegentlich kann gedacht werden, und wird sich wundern sie in der Reihe der wissenschaftlichen Hervorbringungen aufgeführt zu finden. Allein es ist wunderbar genug, dass man immer auf diesen sophistischen Mimos allein gesehen hat, da doch jedem das Gespräch etwas wichtigeres, einen ächt philosophischen Gehalt und eine sichtbare Beziehung auf andere platonische Schriften in jener andern Unterredung darbietet, welche, freilich nur zwischen durch

und unterbrochen, Sokrates mit dem Kleinias führt, und welche, wie die bisherigen Gespräche, die Lehrbarkeit der Tugend und die Natur der höchsten Erkenntniss abhandelt.

Man kann diese Unterredung ansehn als eine erläuternde Fortsezung des Menon, also auch mittelbar des Theaitetos und Gorgias, wodurch zugleich auf eine indirekte Art derselbe Gegenstand weiter geführt wird. Denn was wir aus den vorigen Gesprächen als ihr eigentliches Ergebniss oft nur gefolgert haben, ohne es wörtlich ausgesprochen zu finden, das wird eben hier wörtlich ausgesprochen, und, als verstände es sich schon, vorausgesezt. Und die Aufgaben, womit sich die folgenden Gespräche beschäftigen, diese werden hier gefunden und angedeutet. Wodurch denn, wenn es sich wirklich so verhält, diesem Gespräch die Stelle, die wir ihm angewiesen haben, hinlänglich geaichert wird.

Hievon aber kann sich ein jeder leicht überzeugen, wenn er den Gang dieser Unterredung betrachtet, den wir im wesentlichen hier mit wenigen abzeichnen wollen. Vorausgesezt wird dabei gleich Anfangs, was im Gorgias war erwiesen worden, dass die Lust nicht das gute ist, und daher wird die als gemeinschaftliches Ziel gesuchte Glükseligkeit, um nur der gewöhnlichen Uebersezung des Wortes Eudaimonia treu zu bleiben, als eine Richtigkeit des Handelns gesezt. Zugleich schliesst sich die Unterredung dem Menonischen Saze an, dass alles, was man gewöhnlich ein Gut nennt, es an und für sich durch den blossen Besiz nicht ist, sondern es erst wird dadurch, dass es unter die Gewalt der Weisheit kommt um von dieser beherrscht und behandelt zu werden. Sonach wird das zu suchende als Erkenntniss gesezt, wohlbedächtig unter dem höheren Namen der Weisheit, und ohne jener niederen Art, welche dort richtige Vorstellung genannt ward, auch nur zu erwähnen. Dies ist aber keineswegs etwa ein Zeichen, als wäre diese Unterscheidung noch nicht gemacht gewesen, oder als widerspräche Platon sich selbst auf irgend eine Weise bewusst oder unbewusst: sondern der Grund davon ist folgender. Es wird gleich Anfangs, wo Sokrates die Aufgabe aufstellt, beides als einerlei gesezt oder aufs innigste verbunden, die Weisheit suchen und sich der Tugend befleissigen. Er will also hiedurch ausdrüklich zeigen, wie er es gemeint habe mit dem, was zulezt im Menon nur hingeworfen wird, dass man allerdings diejenige Tugend und Staatskunst, ohnerachtet sie noch nicht vorhanden gewesen, suchen müsse, welche von der Weisheit ausgeht, weil ja ohne sie auch jene gemeinere, der an der richtigen Vorstellung genügt, keinen

Bestand haben könne. Nachdem so das eigentliche Ergebniss des Menon ausgesprochen und erläutert worden, wird nun weiter gefragt, welches wol jene Erkenntniss sein müsse; und nachdem zum Theil in Beziehung auf den Gorgias festgesezt worden, sie müsse eine Kunst sein, welche ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen wisse, und so mehrere einzelne Künste beispielsweise aufgeführt worden, welche in diesem Sinne an sich darstellend sind: so kommt die Unterredung, weniger auf dem streng wissenschaftlichen Wege des Eintheilens und Aufsuchens, als auf dem unmethodischen des Umhergreifens, zu der wahren Staats- oder königlichen Kunst, als derjenigen, welcher alle andern ihre Werke zum Gebrauch übergeben. Nun aber ist auch das Fortschreiten zu Ende, und die Unterredung lenkt wieder ein in jene hemmende Art der Darstellung, welche nur Räthsel aufstellt, und sie mit einigen Winken dem Nachdenken des Hörers zur Lösung übergiebt. In diesem Sinne nun wird das Werk jener Kunst gesucht, und es will sich nichts finden, als dass, wenn man doch bei dem guten immer nach dem Wozu fragen müsse, man sich auch immer im Kreise herumdrehe; in diesem Sinne hatte Sokrates gleich Anfangs die Frage aufgeworfen, ob die Weisheit lehren und Lust zu ihr machen Eins wäre, und Einer Kunst angehöre; und in eben diesem Sinne wird die Beziehung zwischen dem wahren und guten, der Einsicht und der Kunst, so vielfach wiederholt und ins Licht gesezt. Und so liegt denn in dieser Unterredung, wie vorher behauptet worden, einerseits bestätigende Erläuterung der vorhergegangenen Gespräche, andererseits soll man aufgeregt werden sich bei den dort gemachten Voraussezungen, wie dass die Tugend und die Einsicht das nüzliche seien, nicht zu beruhigen, und dadurch wird diese Unterredung vorandeutende Hinweisung auf die folgenden Gespräche, namentlich den Staatsmann und den Philebos; und so erscheint um ihretwillen der Euthydemos als ein keinesweges überflüssiges und gewiss gerade hieher gehöriges Uebergangsglied in dieser Reihe.

Hat man so den wesentlichen Theil des Gespräches gehörig gewürdigt: so wird es leicht, auch von dem übrigen eine andere Ansicht aufzufassen. Es entsteht nämlich von selbst die Frage: Sollte Platon, den wir schon in den Gesprächen, welche dem Euthydemos unmittelbar vorangehn, beiläufig im Streit gefunden haben gegen die Stifter gleichzeitiger Sokratischer Schulen, nun wieder einen allzuspäten Kampf beginnen gegen frühere Sophisten, deren Einfluss und Bestrebungen ohnedies überwunden waren, so-

bald nur die Sokratischen Schulen sich ordentlich gebildet hatten? und diesen überflüssigen Streit sollte er durch einen solchen Aufwand darstellender Kunst unterstützen, und sich so wol dabei gefallen, als hier offenbar zu Tage liegt? Wer waren denn dieser Dionysodoros und Euthydemos, um solche Aufmerksamkeit zu verdienen, und eine solche Behandlung zu erfahren? Mehr als irgend von andern Sophisten, deren im Platon erwähnt wird, schweigt von ihnen die Geschichte, so dass man gewiss behaupten kann, sie haben keine Art von Schule irgendwo gebildet, ja dass es scheint, sie sind überall nicht einmal sehr berühmt gewesen. Xenophon gedenkt des Dionysodoros noch aus der Zeit, wo er die Kriegskunst lehrte, woraus man schliessen muss, es sei eine wahre Thatsache, was Sokrates erzählt, dass sie erst dieses, wahrscheinlich jedoch mehr Taktiker als Kunstfechter gewesen sind, und sich nur spät zur philosophirenden Sophistik gewendet haben. Platon selbst führt im Kratylos den Euthydemos an, aber mit einem Saz, der unmittelbar aus den Principien der Ionischen Philosophie floss, und aus dem auch gar nicht ein solcher sophistischer Missbrauch geradezu hervorgeht, so dass man an sich gar nicht diesen Euthydemos in jenem wiederfindet. Auch Aristoteles erwähnt seiner, und freilich bei ein Paar Säzen von der Art, wie wir sie hier finden, deren Formel aber doch ihrer Natur nach nur eine scherzhafte Anwendung zulässt, und nie gegen die Philosophie konnte gerichtet werden; daher auch um ihretwillen Euthydemos eine so grausame Behandlung nicht verdient hätte. Dagegen führt Aristoteles fast alle Formeln an, die hier vorkommen, mehrere sogar wörtlich, ohne je des Euthydemos oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern durchaus schreibt er sie den Eristikern zu. Ueberdies giebt es eine Hauptstelle in unserm Gespräch, wo die vorgetragenen Fangschlüsse grösstentheils auf den Antisthenischen Saz, dass es keinen Widerspruch gebe, zurükkgeführt werden. Vergleicht man hiemit mehrere einzelne Andeutungen in dem Gespräch und eine andere Stelle des Aristoteles, wo er sagt, auch Gorgias — der erste Lehrer des Antisthenes — habe schon gelehrt, mit diesen Dingen umzugehn, aber nicht aus den lezten Gründen, und habe also nur einzelne Vorschriften mitgetheilt, nicht die ganze Kunst selbst: so fällt immer mehr Licht auf das Ganze, und es wird sehr wahrscheinlich, dass Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten vielmehr die megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat. Jene konnte er gern schonen, um der alten Freundschaft willen, die ihn mit ihrem Stifter verband; und den Antisthenes

konnte er lieber nicht nennen wollen, um das persönliche möglichst zu vermeiden und sich seiner unfeinen Behandlung weniger auszusezen. Wobei man freilich, um es richtig zu finden, bedenken muss, dass den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war, und von selbst in die Augen sprang, was wir nur noch mit Mühe durch mancherlei Verknüpfungen und Vergleichungen entdekken können. Durch den übermüthigen Spott aber leuchtet auf mancherlei Weise für den aufmerksamen Leser hindurch ein tiefer und bitterer Schmerz über die zeitige Ausartung der Philosophie unter solchen, die sich auch Schüler des Sokrates nennen.

Doch es bleibt auch so noch etwas zu beleuchten und aufzulösen. Betrachtet man nämlich genau, was eigentlich hier durchgenommen und nur spottend widerlegt wird: so wird freilich Jedermann gestehen, dass die einzelnen Beispiele, wie sie hier vorkommen, nichts anders verdienen; es ist aber doch nicht zu verkennen, dass die ganze Weberei dieses Lugs und Trugs ihrem Wesen nach nichts anderes war, als der Skepticismus, der die Lehre vom Fluss und vom Werden allgemein und einseitig aufgefasst überall begleitet, in seiner besondern Anwendung auf die Sprache. Wollte also Platon diese sophistische Kunst für sich behandeln, so durfte er entweder nur kurz zeigen, wie genau sie mit jenen schon von ihm widerlegten Principien zusammenhinge, oder er musste in ihren eigenthümlichen Gegenstand, die Sprache, tiefer eindringen, und auch in dieser neben dem beweglichen das unveränderliche und beharrende aufzeigen. Das erste thut er allerdings, aber so, dass der grösste Theil der durchgenommenen Beispiele keine Verrichtung dabei hat. Auf das leztere scheint er mehr vorläufig hinzudeuten, als wirklich dabei Hand anzulegen, wie es denn auch wirklich noch kaum möglich war; und jeder sieht, dass Platon aus der verschiedenen Beschaffenheit seiner Beispiele zu diesem Behuf die Vortheile nicht zieht, die sie ihm darbieten. Hieraus nun geht offenbar hervor, dass die Beispiele nicht bloss für die Behandlung der Sache selbst da sind, und nicht durch sie sind bestimmt worden. Wodurch aber sonst? und hat sich etwa Platon in dem leeren Spiele gefallen, und es so lange fortgesezt aus reiner Lust an der mimischen Kraft, die er darauf wendete? Man ist wenigstens nicht genöthiget, hiebei stehen zu bleiben, und dem Platon bei diesem Gespräch ein Verfahren zuzuschreiben, das ihm sonst nicht eigen ist. Denn wenn man die einzelnen Beispiele ihrem Inhalt nach betrachtet: so findet man mehrere darunter, die ganz

das Ansehn haben, sich auf Angriffe zu beziehen, die theils gegen die Gedanken, theils gegen die Sprache und den Ausdrukk in früheren Schriften des Platon gerichtet waren, indem seine Gegner dies und jenes durch eben solche sophistische Kunstgriffe mochten in Unsinn verdreht haben. Und so finden wir denn, gewiss ohne uns sehr zu verwundern, auch hier dieselbe Polemik und nothgedrungene Selbstvertheidigung wieder, und zwar in ähnlicher Verkleidung, wie wir sie schon in den unmittelbar vorhergegangenen Gesprächen fast steigend gefunden hatten; welches denn auch die Beziehung ist, in der bereits in der Einleitung zum Theaitetos auf den Euthydemos aufmerksam gemacht wurde.

Nur durch dieses alles zusammengenommen lässt sich auch die Einrichtung des Ganzen rechtfertigen vor dem Richterstuhl der höheren Kritik und der philosophischen Gesinnung selbst. Denn sonst könnte es frevelhaft erscheinen, und als ein jede höhere Einsicht aufhebendes Missverhältniss, wenn Jemand den blossen Spott gegen etwas ganz nichtswürdiges und die weitere Beförderung ächt philosophischer Zwekke so in einander flechten will, wie hier geschehen. Ganz ein anderes wird aber das Verhältniss, wenn auf der einen Seite der Spott nur Einkleidung ist einer Polemik, die auf die Wissenschaft selbst Beziehung hat, und bei der eben durch dieses Verfahren noch das persönliche vermieden wird, und auf der andern auch der wissenschaftliche Gehalt geringer ist als anderwärts, und mehr nur Erläuterungen giebt und einen Uebergang bildet, als selbst eignes darstellt. Recht deutlich ist übrigens hier bei dem ersten, nur wiedererzählten, nicht unmittelbar dargestellten Gespräch, auf welches wir nach dem Theaitetos stossen, wie Platon durch das Bedürfniss dem mimischen Element ein freies Spiel zu verschaffen, welches nicht anders als in der Erzählung möglich war, zu dieser Behandlungsart nothwendig zurükkgeführt wird. Etwas eigenthümliches hat die Einrichtung dieses Gesprächs aber auch noch im Einzelnen nicht nur durch das zwiefache ganz von einander abgesonderte innere Gespräch, sondern noch mehr dadurch, dass das äussere zwischen Sokrates und dem Kriton, dem er erzählt, hernach noch beurtheilend fortgesezt wird, was, wiewol es sonst nirgends anzutreffen ist, sehr wol mit der besonderen Künstlichkeit dieses Gespräches zusammenstimmt. Uebrigens enthält dieser Anhang auch noch eine eigene Polemik von anderer Beziehung als das Gespräch selbst, gegen die Art nämlich, wie eine gewisse angesehene Klasse die Philosophie, wahrscheinlich

nicht ohne sie mit der Sophistik zusammen zu werfen, ansah und behandelte. Dasselbe war schon im Gorgias angedeutet, vielleicht aber gerade von denen, die es zunächst anging, nicht gehörig verstanden worden. Darum wird hier theils die Sache gründlicher bestritten, theils die Person deutlicher bezeichnet; und da die Schule des Isokrates die wichtigste dieser Art zu Athen war, so kann man kaum anders denken, als dass der Vorwurf dieser vornehmlich gegolten habe.

EUTHYDEMOS.

KRITON. SOKRATES.

Kriton. Wer war doch der, Sokrates, mit dem du gestern
271 im Lykeion Gespräch führtest? Wahrlich, eine so grosse Menge Menschen stand um euch her, dass, als ich auch hinzuging um zu hören, ich nichts deutlich verstehen konnte. Doch beugte ich mich über, um wenigstens zu sehen, da dünkte es mich ein Fremder zu sein mit dem du sprachest. Wer war es doch?

Sokrates. Welchen magst du nur meinen? Denn nicht einer sondern zwei waren es.

Kriton. Der, den ich meine, sass der dritte von dir zur Rechten, und zwischen euch sass des Axiochos Jüngling. Der schien mir ja sich gar sehr aufgenommen zu haben, o Sokrates, und den Jahren nach wol nicht sehr unterschieden zu sein von meinem Kritobulos; aber der ist nur schmächtig, jener aber ganz vollständig und von gar hübschem Ansehn.

Sokrates. Der also, o Kriton, nach welchem du fragst, ist Euthydemos, und der neben mir zur Linken sass, sein Bruder Dionysodoros, der auch seinen Theil hat am Gespräch.

Kriton. Ich kenne keinen von beiden, Sokrates.

Sokrates. Es sind auch wieder ganz neue Sophisten, wie du leicht denken kannst.

Kriton. Woher denn? und was für Weisheit bringen sie?

Sokrates. Ursprünglich sind sie, so viel ich weiss, hier wo her aus Chios; sie waren aber mit zu den Thuriern gezogen, und seitdem sie von dort geflüchtet sind, halten sie sich schon mehrere Jahre in diesen Gegenden auf. Was aber ihre Weisheit betrifft, nach der du fragst, o Kriton, so ist es zu verwundern, was für Alleswisser sie sind. So dass ich meines Theils bis jezt noch

gar nicht wusste, was ein wahrer Kunstfechter wäre. Diese aber sind die rechten Unüberwindlichen in jeder Art, gar nicht wie jene Akarnanischen Brüder, die sich auch im Fechten zeigten. Denn die verstanden nur körperlich zu fechten. Jene aber sind zuerst körperlich ganz vollkommene Meister, und zwar in der Art zu fechten, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortrefflich verstehn in der Rüstung zu fechten, und auch Andere, wer nur bezahlen will, geschikkt darin machen. Dann aber auch 272
im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch Andere zu unterrichten im reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtstätte. Bis jezt nämlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstfechterischen Meisterschaft die Krone aufgesezt. Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jezt so eingeübt, dass auch nicht Einer sich gegen sie auch nur wird erheben können, solche Meister sind sie geworden im Gespräch zu streiten und zu widerlegen was jedesmal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr. Daher nun, Kriton, bin ich auch willens, mich den Männern in die Lehre zu geben; denn sie versprechen, dass sie in kurzer Zeit auch jeden andern eben hierin auslehren wollen.

Kriton. Und wie, Sokrates? fürchtest du nicht deine Jahre, ob du nicht schon zu alt bist?

Sokrates. Nichts weniger, Kriton! Denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst, dass ich es dir nur heraus sage, haben erst als alte Leute den Anfang gemacht in dieser Kunst, nach der ich strebe, in dieser Streitkunst, vor dem Jahre aber oder vor zwei Jahren waren sie noch gar nicht weise. Nur vor dem einen ist mir bange, dass ich den Männern nicht etwa selbst Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, der mir noch jezt Unterricht giebt im Lyraspielen. Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich, und den Konnos nennen sie den Altenmannslehrer. Wenn also nur nicht auch den Fremden Jemand einen eben solchen Spottnamen giebt, und sie sich vielleicht eben davor fürchtend mich deshalb nicht annehmen wollen. Dort nun beim Konnos habe ich schon noch einige andere Alte überredet, mit mir zum Unterricht zu gehen, und hier möchte ich es gern eben so machen. Komm du also doch auch mit, und als Lokkspeise können wir vielleicht deine Söhne dazunehmen; denn gewiss um nur die zu bekommen werden sie uns auch schon unterrichten,

Kriton. Warum das nicht, Sokrates, wenn du meinst! Zuvor aber erzähle mir doch, worin denn der Männer Weisheit besteht, damit ich sehe, was wir eigentlich lernen werden.

Sokrates. Das soll dir nicht fehlen zu hören; denn ich dürfte wahrlich nicht sagen, dass ich nicht Acht auf sie gegeben hätte. Sondern gar sehr habe ich Acht gegeben und alles gar wol behalten, so dass ich versuchen will, dir von Anfang an alles zu erzählen. Nämlich gewiss durch eines Gottes Gunst sass ich noch da, wo du mich sahest, wo sie sich zu entkleiden pflegen, allein, und war schon im Begriff gewesen aufzustehn; indem ich es aber thun wollte, kam mir das gewohnte Zeichen, das göttliche. Also sezte ich mich wieder, und bald darauf traten diese beiden herein, Euthydemos und Dionysodoros, und mit ihnen noch viele andere,
273 Schüler glaube ich. Wie sie gekommen waren, gingen sie im bedekkten Gange umher, und mochten kaum zwei oder drei Gänge gemacht haben, als Kleinias kam, von dem du sagst, er habe sich so sehr herausgewachsen, was auch ganz richtig ist. Hinter diesem nun kamen viele von seinen Verehrern, unter andern auch Ktesippos, ein junger Mann aus der Paianischen Zunft von ganz schönen Naturgaben, nur etwas übermüthig, wie die Jugend pflegt. Als nun Kleinias am Eingange sah, dass ich allein sass, ging er gerade durch, und sezte sich rechts zu mir, wie du auch sagst. Und als Dionysodoros und Euthydemos ihn ansichtig wurden, blieben sie zuerst stehen, und sprachen mit einander, wobei sie von Zeit zu Zeit nach uns hinsahn, denn ich gab gar genau Achtung auf sie; endlich kamen sie, und der eine, Euthydemos, sezte sich zu dem Knaben, der andere zu mir, linker Hand. Ich begrüsste sie also als solche, die ich seit langer Zeit nicht gesehn, und sagte dann zum Kleinias, Diese Männer, o Kleinias, sind grosse Meister, hier Euthydemos und Dionysodoros, und das gar nicht in kleinen Dingen, sondern in sehr wichtigen. Alles nämlich was zum Kriege gehört verstehen sie, was nur einem, der ein grosser Feldherr werden will, nöthig ist, die Anordnung und Führung der Heere, und was wer in Waffen fechten will lernen muss. Auch sind sie im Stande einen dahin zu bringen, dass er vermöge sich selbst zu helfen vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht thut. Wie ich nun dieses gesagt, wurde ich von ihnen verhöhnt; wenigstens lachten sie sich einander zu, und Euthydemos sprach, Das ist gar nicht mehr unser Hauptgeschäft, o Sokrates, sondern nur noch beiläufig betreiben wir es. — Darüber verwunderte ich mich, und sprach, Dann müsst ihr ja ein ganz herrliches Geschäft haben,

wenn solche Dinge euch nur noch das beiläufige sind. Bei den Göttern also, sagt mir, was ist dieses herrliche? — Die Tugend, o Sokrates, sagte er, glauben wir einem jeden aufs beste und schnellste mittheilen zu können. — O Zeus, sprach ich, was für ein grosses Wort redet ihr! Wie seid ihr zu diesem Funde gekommen? Ich dachte noch immer von euch, wie ich nur eben sagte, dass ihr hierin vorzüglich Meister wäret, in Waffen zu fechten, und rühmte das auch von euch. Denn als ihr zum ersten Mal hier eingewandert kamt, erinnere ich mich, dass ihr dies ankündigtet. Wenn ihr aber jezt in der That diese Wissenschaft besizt: so seid mir gnädig und barmherzig. Denn ordentlich als Götter muss ich euch anreden und euch bitten, das vorher gesagte zu verzeihen. Aber seht doch zu, Euthydemos und Dionysodoros, 274
ob ihr auch wahr gesprochen habt. Denn die Verheissung ist so gross, dass es kein Wunder ist ungläubig zu sein. — Sei nur ganz gewiss, Sokrates, sagten sie, dass sich dies so verhält. — Dann preise ich euch glükselig wegen dieses Besizes, weit mehr als den grossen König wegen seiner Macht. Das aber sagt mir nur, ob ihr gesonnen seid, euch mit dieser Weisheit zu zeigen, oder was ihr hierüber beschlossen habt? — Eben dazu sind wir gekommen, o Sokrates, um sie zu zeigen und zu lehren, wenn Jemand lernen will. — Dass dieses Alle wollen werden, welche sie noch nicht besizen, dafür leiste ich euch Bürgschaft, zuerst ich, dann dieser Kleinias und nächst uns Ktesippos hier und diese Andern auch, sprach ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias zeigte, die sich schon um uns her gestellt hatten. Denn Ktesippos hatte weit vom Kleinias gesessen, wie mich dünkt; wie aber Euthydemos indem er mit mir sprach sich vorbeugte, weil nämlich Kleinias zwischen uns sass, benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf ihn. Ktesippos also, der theils seinen Liebling sehen wollte, theils auch gern genau zuhören mag, sprang zuerst auf und stellte sich uns gerade gegenüber. Das thaten denn hernach auch die übrigen, die Liebhaber des Kleinias sowol als die Freunde des Dionysodoros und Euthydemos. Diese also zeigte ich dem Euthydemos, und sagte, sie alle hätten Lust zu lernen. Ktesippos nun bekannte sich sehr bereitwillig dazu und auch die übrigen, und Alle insgesammt redeten ihnen zu, zu zeigen, was ihre Weisheit eigentlich vermöge. — Darauf sagte ich, o Euthydemos und Dionysodoros, auf alle Weise seid doch sowol gegen diese gefällig, als auch mir zu Liebe gebt uns eine Probe. Zwar alles wesentliche der Sache selbst uns hier vorzutragen, wäre offenbar kein kleines

Geschäft; allein soviel sagt mir wenigstens, ob ihr nur den, welcher schon überzeugt ist, dass er es von euch lernen muss, zu einem tugendhaften Manne zu machen vermögt, oder auch jenen, der noch nicht davon überzeugt ist, weil er entweder überhaupt die ganze Sache nicht glaubt, dass die Tugend lehrbar ist, oder doch dass ihr nicht Lehrer derselben seid? Sprich, ist dies das Geschäft derselben Kunst, auch den so denkenden zu überzeugen, dass sowol die Tugend lehrbar ist, als auch ihr diejenigen seid, bei denen einer sie am besten lernen könnte, oder einer andern? — Eben derselben, o Sokrates, sprach Dionysodoros. — Ihr also, sprach ich, o Dionysodoros, verständet unter den jezt lebenden Menschen am besten zum Streben nach Weisheit und zum Fleiss in der Tugend aufzumuntern? — Das glauben wir allerdings, So-
275 krates. — Von allem übrigen also, sagte ich, mögt ihr uns ein andermal eine Probe ablegen; nur eben dies eine zeigt uns jezt. Ueberzeugt uns diesen Jüngling hier, dass man die Weisheit suchen und Fleiss auf die Tugend wenden müsse, und werdet dadurch mir und allen diesen gefällig. Denn so steht es mit diesem Knaben; ich und alle diese tragen gar grosses Verlangen, dass er ein recht vortrefflicher Mann werden möge. Er ist nämlich des Axiochos Sohn, ein Enkel also des älteren Alkibiades und ein leiblicher Vetter des jezigen, und heisst Kleinias. Nun ist er noch jung; also tragen wir Sorge für ihn, wie billig für die Jugend, dass nicht etwa Jemand früher sein Gemüth zu andern Bestrebungen hinlenke und er uns verderbt werde. Ihr beide kommt uns daher höchst gelegen; also wenn ihr nichts dawider habt, so macht einen Versuch mit dem Knaben, und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart. — Als ich ohngefähr eben dieses gesagt, sprach Euthydemos ganz beherzt und zuversichtlich, Gewiss wir haben nichts dawider, Sokrates, wenn der junge Mensch nur wird antworten wollen. — Daran, sagte ich, ist er uns ja schon gewöhnt. Denn gar oft reden ihn diese an, und fragen ihn vielerlei und besprechen sich mit ihm, so dass er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

Was also nun folgt, o Kriton, wie soll ich dir das nur gut genug erzählen? Denn wahrlich es ist keine kleine Sache, so unerdenklich tiefe Weisheit ordentlich und gehörig wieder vortragen zu können: so dass ich, wie die Dichter, wol nöthig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen und die Mnemosyne. — Euthydemos also begann damit ohngefähr, wie ich glaube. O Kleinias, welche von beiden unter den Menschen sind denn die welche

lernen, die Klugen oder die Dummen? — Der Knabe aber, wie es denn eine schwere Frage war, erröthete und sah mich verlegen an. Und da ich merkte, dass er verwirrt war, sprach ich, Nur dreist, Kleinias, und antworte wakker eins von beiden, welches dir einleuchtet; denn wahrscheinlich wirst du grossen Nuzen davon haben. — Indem bükkte sich Dionysodoros zu mir, und sagte mir leise ins Ohr mit ganz lächelndem Angesicht, Ganz sicher, Sokrates, sage ich dir vorher, was der junge Mensch auch antwortet, er wird zu Schanden gemacht werden. — Und noch indem er mir das sagte, hatte auch Kleinias schon geantwortet, so dass ich nicht einmal dem Jüngling zurufen konnte sich vorzusehn. Er hatte aber geantwortet, die Klugen wären die Lernenden. — Da fragte 276
Euthydemos weiter, Giebt es auch Lehrer, oder nicht? — Das gab er zu. — Und die Lehrer sind doch der Lernenden Lehrer, wie der Musikmeister und der Schreibmeister waren doch deine und der andern Knaben Lehrer, und ihr waret Schüler? — Das bejahete er. — Nicht wahr nun, als ihr lerntet, wusstet ihr das noch nicht, was ihr lerntet? — Nein, sagte er. — Waret ihr nun etwa klug damals als ihr das nicht wusstet? — Nein freilich, sagte er. — Wenn also nicht klug, dann dumm? — Freilich wol. — Ihr also, als ihr lerntet, was ihr nicht wusstet, lerntet als Dumme? — Der Knabe winkte zu. — Die Dummen also lernen, o Kleinias, und nicht die Klugen wie du meinst. — Als er dies gesagt hatte, erhoben, wie ein Chor, wenn der welcher es einübt das Zeichen gegeben hat, so einmüthig alle jene, die den Euthydemos und den Dionysodoros begleitet hatten, ein grosses Getümmel und Gelächter. — Und ehe noch der junge Mensch wieder gehörig zu Athem kommen konnte, nahm Dionysodoros das Wort auf und sagte, Wie doch, Kleinias, wenn euch nun der Lehrer etwas vorsagte, welche Knaben lernten dann das vorgesagte, die Klugen oder die Dummen? — Die Klugen, sprach Kleinias. — Die Klugen also lernen, und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du eben dem Euthydemos geantwortet. — Auch hier wiederum lachten und lärmten die Verehrer der beiden Männer und zwar ganz ausnehmend aus Bewunderung ihrer Weisheit. Wir Andern aber waren ganz betäubt und schwiegen. — Als nun Euthydemos merkte, dass wir so betäubt waren, liess er, damit wir ihn noch mehr bewundern sollten, den Knaben noch nicht los, sondern fragte weiter, und wie gute Tänzer drehte er die Frage zweimal auf derselben Stelle herum, und sagte, Welches von beiden lernen denn aber die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen? — Da flüsterte mir Dionysodoros aber-

mals ganz leise zu, und sagte, Auch das, Sokrates, ist wiederum ein solches Stück wie das vorige. — O Zeus, sprach ich, auch das vorige ja schien uns eine gar herrliche Frage! — Ja Sokrates, sagte er, wir fragen lauter solche unausweichliche Fragen. — Daher, sprach ich, habt ihr auch, wie man sieht, grossen Ruhm unter euren Schülern. — Unterdessen nun hatte Kleinias dem Euthydemos geantwortet, die Lernenden lernten, was sie nicht wüssten. — Jener aber fragte ihn nach derselben Weise, wie beim vorigen,
277 Wie, sagte er, weisst du nicht die Buchstaben? — Ja, sprach er. — Und zwar alle? — Das bejahte er. — Wenn nun Jemand etwas vorsagt, was es auch sei, sagt er nicht Buchstaben vor? — Das gestand er ein. — Von dem also, was du weisst, sagt er etwas vor, wenn du sie doch alle weisst. — Auch das gestand er ein. — Wie also, sprach er, lernst denn du etwa nicht, was einer vorsagt, wer aber die Buchstaben nicht weiss, der lernt es? — Nein, antwortete er, sondern ich lerne es. — Also was du weisst, sprach er, lernst du, wenn du doch sämmtliche Buchstaben weisst? — Das gab er zu. — Also hast du nicht richtig geantwortet, sagte er. — Und noch hatte Euthydemos dieses nicht völlig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing, und wieder nach dem Knaben hinwarf, und sagte, Euthydemos hintergeht dich, o Kleinias; denn sage mir, heisst nicht lernen eine Erkenntniss desjenigen bekommen was man lernt? — Das gab Kleinias zu. — Und wissen, sprach er, heisst das etwas anderes, als eine Erkenntniss schon haben? — Darin stimmte er ein. — Nichtwissen also heisst noch nicht Erkenntniss haben? — Das gestand er ihm ein. — Welche von beiden nun sind die, die etwas bekommen? die es schon haben, oder die nicht? — Die es nicht haben. — Und du hast doch eingestanden, dass zu diesen auch die Nichtwissenden gehören, zu den Nichthabenden? — Er winkte zu. — Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden, aber nicht zu den Habenden? — Das bejahte er. — Die Nichtwissenden also, sprach er, lernen, o Kleinias, aber nicht die Wissenden. — Hierauf nun fiel Euthydemos gleichsam den dritten Gang beginnend noch einmal gegen den Jüngling aus. Ich aber, da ich sah, wie der Knabe schon ganz zugedeckt war, wollte ihm einige Ruhe verschaffen, damit er nicht verzagte; ich redete ihm daher zu und sagte: Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt scheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, dasselbe nämlich, was bei der Weihung der Korybanten geschieht, wenn sie die Einthronung mit denjenigen vorneh-

men, den sie einweihen wollen. Denn auch dabei ist doch ein Tanz und Scherz, wenn du anders schon eingeweiht bist. So auch diese beiden jezt thun nichts, als dass sie den Chor um dich herumführen, und gleichsam im Scherz dich umtanzen, bis sie dich hernach einweihen. Jezt also denke dir, dass du nur den ersten Anfang der sophistischen Heiligthümer hörst. Denn das erste muss sein, wie Prodikos sagt, dass man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne, wie dir die Fremden nun eben zeigen, dass du nicht wusstest, wie die Menschen das Wort Lernen zwar davon gebrauchen, wenn Einer, der bis dahin noch gar keine Kenntniss eines Gegenstandes hatte, die Kenntniss davon nun bekommt, wie sie aber auch dasselbe gebrauchen, wenn Einer, der diese Kenntniss schon hat, mit dieser Kenntniss eben diesen Gegenstand betrachtet, wenn er behandelt oder besprochen wird. Zwar nennt 278
man dies häufiger erfahren als lernen, bisweilen aber doch auch lernen. Dies nun, wie sie dir zeigen, ist dir entgangen, dass dasselbe Wort auf ganz entgegengesezt beschaffene Menschen geht, auf Wissende und Nichtwissende. Fast eben so war auch das bei der zweiten Frage, als sie dich fragten, welches von beiden wol die Menschen lernten, ob was sie wissen oder was nicht. Dergleichen nun ist in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur Spiel; darum sage ich auch, dass diese mit dir spielen. Spiel nenne ich es aber deshalb, weil, wenn Einer auch vieles und alles dergleichen lernte, er doch von den Gegenständen selbst um nichts besser wüsste, wie sie sich verhalten; sondern nur geschikkt sein würde, sein Spiel mit Andern zu treiben, indem er ihnen durch die Vieldeutigkeit der Worte ein Bein unterschlagen und sie umwerfen könnte; wie wenn Jemand einem, der sich setzen will, den Sessel unten wegzieht, und sich dann freut und lacht, wenn er ihn rüklings hinfallen sieht. Dieses also denke dir dass die Männer dir nur zum Scherz angethan haben. Nun aber nach diesem werden sie dir gewiss auch das rechte ernsthafte zeigen. Und das will ich ihnen jezt vorzeichnen, damit sie mir leisten, was sie mir versprochen haben. Sie sagten nämlich, sie wollten uns etwas zeigen von ihrer Kunst das Gemüth anzutreiben; nun aber, dünkt mich, haben sie eben geglaubt erst mit dir scherzen zu müssen. Dieses also möge von euch gescherzt gewesen sein, o Dionysodoros und Euthydemos, und vielleicht ist es zur Genüge. Nun aber nach diesem zeigt uns auch wirklich eure Kunst, indem ihr den jungen Menschen aufmuntert, wie man muss auf Weisheit und Tugend Fleiss verwenden. Zuvor aber will ich euch zeigen, wie ich es

mir denke, und in welcher Art ich es von euch zu hören wünsche. Wenn euch nun dünkt, dass ich mich als ein Unkundiger auf eine lächerliche Art dabei anstelle: so lacht mich dennoch nicht aus. Denn nur aus Verlangen eure Weisheit zu hören will ich mir ein Herz fassen, vor euch aufs Gerathewohl und unvorbereitet zu reden. Nehmt euch also zusammen, und hört mich ohne Gespötte an ihr selbst und eure Schüler, und du Sohn des Axiochos antworte mir.

Wollen wol wir Menschen alle uns wohl befinden? oder gehört schon diese Frage zu dem, wovor mir eben bange war, dem belachenswerthen? Denn unverständig ist es ja wol, dergleichen auch nur zu fragen; denn welcher Mensch wollte sich wol nicht wohl befinden? — Gewiss keiner, antwortete Kleinias. — Gut,
279 sprach ich. Nur aber weiter, da wir uns also wohl befinden wollen, wie können wir es denn? Etwa wenn wir viel gutes hätten? Oder ist dies noch einfältiger als jenes? denn auch das ist ja deutlich genug, dass es sich so verhält. — Darin stimmte er mir bei. — Wolan denn, was aber unter allen Dingen ist uns wol gut? Oder ist auch das nicht schwer, und gehört keinesweges ein ausserordentlicher Mann dazu um es zu finden? Denn jeder würde uns ja wol sagen, reich sein wäre gut. Nicht wahr? — Freilich, sagte er. — Nicht auch gesund sein und schön sein, und das übrige was den Leib betrifft in gutem Stande haben? — Das dünkte ihn ebenfalls. — Aber ausgezeichnete Geburt, und Macht und Ansehn in seinem Vaterlande ist doch offenbar auch etwas gutes? — Das gab er zu. — Was, sprach ich, ist uns nun wol noch gutes übrig? Denn was ist wol besonnen sein, und gerecht und tapfer? Wie um Zeus willen glaubst du, Kleinias? werden wir das richtige sezen, wenn wir auch dies als gutes sezen, oder wenn nicht? Denn dies könnte vielleicht Manchem zweifelhaft sein. Du aber, wie meinst du? — Gut ist es, sagte Kleinias. — Wol, sprach ich, und die Weisheit, in welche Reihe wollen wir die stellen? Unter das gute, oder wie meinst du? — Unter das gute. — Besinne dich nun, dass wir ja nicht vielleicht etwas gutes auslassen, das der Rede werth wäre. — Ich denke ja nicht, sagte Kleinias. — Da besann ich mich noch, und sprach, Beim Zeus, hätten wir doch bald das grösste unter allen Gütern ausgelassen. — Welches doch? fragte er. — Das gute Glükk, o Kleinias, welches Alle auch die ganz schlechten für das grösste unter allem guten halten. — Du hast Recht, sprach er. — Da besann ich mich wieder anders, und sagte, Beinahe hätten wir uns lächerlich gemacht vor diesen Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos! — Wie denn so? sprach er. — Weil wir

das Glükk schon im vorigen gesezt hatten, und nun noch einmal von demselben reden wollten. — Wie ist nur wieder dieses? — Das ist ja doch lächerlich, sagte ich, was schon lange dasteht noch einmal hinstellen wollen, und zweimal dasselbe sagen. — Wie meinst du das aber? sprach er. — Die Weisheit ist ja eben gutes Glükk, das kann ja jedes Kind einsehn. — Darüber wunderte er sich, so neu und einfältig ist er noch. — Und ich, da ich merkte, dass er sich wunderte, sprach, Weisst du etwa nicht, Kleinias, dass im guten Flötenspielen die Flötenspieler die glükklichsten sind? — Das gab er zu. — Und, sprach ich, im Schreiben und Lesen der Buchstaben die Schulmeister? — Freilich. — Und wie in Gefahren zur See, glaubst du, dass irgend ein Anderer glükklicher ist als ein weiser Steuermann, sobald man im ganzen spricht? — Gewiss nicht. — Und wie, wenn du zu Felde gezogen wärest, mit welchem von beiden möchtest du am liebsten Gefahr und Glükk theilen, mit einem weisen Heerführer oder mit einem ungeschikkten? — Mit einem weisen. — Und wenn du krank wärest, mit wem möchtest du es lieber wagen, mit einem weisen Arzt oder 280
mit einem ungeschikkten? — Mit einem weisen. — Nicht wahr, weil du glaubst besseres Glükk zu haben, wenn du mit einem weisen zu schaffen hast, als wenn mit einem ungeschikkten? — Das gab er zu. — Die Weisheit also macht, dass die Menschen in allen Dingen Glükk haben. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen. Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr. Und so wurden wir am Ende einig darüber, ich weiss nicht wie, überhaupt verhielte es sich immer so, dass wenn Weisheit da wäre, bei wem sie wäre, der keines guten Glükkes weiter bedürfe. Nachdem wir nun hierin übereingekommen, befragte ich ihn noch einmal um das vorher eingestandene, wie es wol damit stände. Wir hatten nämlich eingestanden, sprach ich, wenn wir viel gutes hätten, dann würden wir glükkselig sein und uns wol befinden. — Das gab er zu. — Würden wir also glükkselig sein vermöge des vorhandenen guten, wenn es uns nuzte, oder wenn es uns nicht nuzte? — Wenn es uns nuzte, sprach er. — Und würde es uns wol nuzen, wenn wir es nur hätten, und es nicht gebrauchten? Wie wenn wir viel Speisen hätten,ässen aber nicht, oder Getränk und tränken nicht, hätten wir dann einen Nuzen davon? — Nicht füglich, sprach er. — Und wie alle Künstler, wenn ihnen alle Erfordernisse zur Hand wären jedem zu seinem Werk, sie bedienten sich deren aber nicht, würden sich diese dann wol befinden und wol handeln vermöge

dieses Besizes, weil sie doch alles haben, was ein Künstler haben muss? Wie der Zimmermann, wenn der alle Werkzeuge in Bereitschaft hätte und auch Holz genug, zimmerte aber nicht; hätte er wol irgend Nuzen von seinem Besiz? — Ganz und gar keinen, sprach er. — Wie nun, wenn Jemand Reichthum besässe und alles gute, dessen wir vorhin erwähnten, gebrauchte es aber nicht; würde der glükkselig sein durch den Besiz dieses guten? — Nicht eben, Sokrates. — Wer also glükkselig sein soll, sprach ich, der muss, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besizen, sondern auch gebrauchen, oder der Besiz wird ihm zu nichts nuz. — Du hast Recht. — Ist nun dieses etwa schon hinlänglich, Kleinias, um Jemand glükkselig zu machen, dass er das gute habe und gebrauche? — Mich dünkt ja. — Etwa nur, sprach ich, wenn er es recht gebraucht, oder auch wenn nicht? — Wenn recht. — Wol gesprochen, sagte ich. Denn weit ärger, denke ich, ist es, wenn Jemand irgend etwas unrecht gebraucht, als wenn er es ganz bei Seite lässt. Denn jenes ist übel, dieses aber weder gut noch übel. Oder
281 wollen wir nicht so sagen? — Er räumte es ein. — Wie nun? in jener Behandlung und Gebrauch der Hölzer, giebt es da etwas anderes, was den rechten Gebrauch bewirkt, als die Wissenschaft des Zimmerns? — Wol nicht, sagte er. — Eben so auch wol in der Behandlung der Gefässe ist es das Wissen, was die Richtigkeit bewirkt. — Das dünkte ihn auch. — Also auch wol, sprach ich, im Gebrauch der zuerst angeführten Güter, des Reichthums, der Gesundheit und Schönheit, war es das Wissen, was zum richtigen Gebrauch aller dieser Dinge die Behandlung derselben anführt und leitet, oder etwas anderes? — Das Wissen, sagte er. — Nicht nur gut Glükk also, sondern auch gut Geschäft, wie es scheint, gewährt die Erkenntniss dem Menschen bei jedem Besiz und Betrieb. — Er gestand es ein. — Ist also wol, beim Zeus, sprach ich, irgend ein anderer Besiz etwas nuz ohne Einsicht und Weisheit? Würde wol ein Mensch Vortheil haben, wenn er auch noch so viel besässe und thäte, der keine Vernunft hat? Oder mehr wenn weniges, und er Vernunft hat? Ueberlege es nur so. Würde er nicht, wenn er weniger thäte, auch weniger fehlen? und wenn er weniger fehlte, sich auch weniger schlecht befinden? und wenn er weniger schlecht lebte, auch weniger elend sein? — Gewiss, sagte er. — In welchem Falle nun würde einer wol weniger thun, wenn er arm wäre, oder reich? — Wenn arm, sagte er. — Und wenn er schwach wäre oder wenn stark? — Wenn schwach. — Und wenn angesehen oder unangesehen? — Wenn unangesehen. — Und würde

wol ein Tapferer und Besonnener weniger thun oder ein Feiger? — Ein Feiger. — Auch ein Träger thäte wol eher weniger als ein Thätiger? — Das räumte er ein. — Und ein Langsamer als ein Behender? und wer schlecht sieht und hört eher als wer scharf? — Dergleichen alles gaben wir einander zu. — Im allgemeinen also, sprach ich, scheint es, o Kleinias, dass von allem insgesammt, was wir zuerst Güter nannten, nicht in der Art könne die Rede sein, als ob es an und für sich von Natur gut wäre. Sondern, wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Thorheit darüber gebietet, sind diese Dinge um so grössere Uebel als ihr Gegentheil, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden, welches ja ein Uebel ist, Dienst zu leisten; wenn aber Einsicht und Weisheit, dann sind sie grössere Güter; an und für sich aber sind weder die einen noch die andern irgend etwas werth. — Offenbar, sprach er, scheint es sich zu verhalten, wie du sagst. — Was folgt uns nun aus dem gesagten? Etwas anderes, als dass von allem übrigen nichts weder gut ist noch übel, von diesen zweien aber die Weisheit das gute ist und die Thorheit das Uebel? — Das gestand er zu. — So lass uns, sagte ich, nun auch noch das übrige betrachten. Da wir nämlich glükkselig zu sein Alle streben, und sich gezeigt hat, dass 282
wir dies werden durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und das glükkliche Gelingen uns die Erkenntniss zusichert: so muss demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, dass er so weise werde als möglich. Oder nicht? — Ja, sagte er. — So dass er glaubt, hiemit gebühre ihm weit mehr von seinem Vater versorgt zu werden als mit Geld, und von seinen Vormündern und Freunden, andern sowol als solchen, die sich seine Liebhaber nennen, und von Fremden sowol als Bürgern, und dass er also bittet und fleht ihm Weisheit mitzutheilen, und es für nichts schändliches oder strafbares hält, o Kleinias, um deswillen dienstbar und unterworfen zu sein dem Liebhaber sowol als jedem andern Menschen freiwillig zu jedem ehrenvollen Dienst verhaftet, um nur weise zu werden. Oder, sprach ich, dünkt es dich nicht so? — Allerdings, sagte er, dünkt mich vollkommen richtig, was du sagst. — Wenn nämlich, o Kleinias, sprach ich, die Weisheit lehrbar ist, und sich nicht etwa nur von selbst bei den Menschen einstellt. Denn dies haben wir noch zu erwägen, und es ist noch nichts darüber festgesezt zwischen dir und mir. — Ich wenigstens, o Sokrates, denke dass sie lehrbar ist. — Darüber war ich erfreut, und sagte, Sehr schön gesprochen, bester Mann, und sehr wol hast du dann ge-

than, mich einer grossen Untersuchung eben dieses Gegenstandes zu überheben, ob nämlich die Weisheit lehrbar ist oder nicht. Nun also, da du glaubst, sowol dass sie lehrbar ist als auch dass sie allein unter allen Dingen den Menschen selig und glükklich macht, kannst du wol anders als behaupten, dass man die Weisheit suchen müsse, und selbst auch gesonnen sein dieses zu thun? — Allerdings, sagte er, so sehr als irgend möglich. — Als ich nun dieses zu meiner Freude vernommen, sprach ich, Dies also wäre mein Beispiel, o Dionysodoros und Euthydemos, wie ich wünsche, dass eine ermahnende Rede sein soll, ganz unkünstlerisch vielleicht, und nur mit Noth gar weitläufig zu Stande gebracht. Welcher von euch beiden nun aber will, der zeige sich uns, indem er eben dieses nach der Kunst thut. Oder wenn ihr das nicht wollt: so zeigt dem jungen Menschen, was nun zunächst darauf folgt, wobei ich stehen geblieben bin, ob er nämlich jede Erkenntniss erwerben muss, oder ob es irgend eine einzelne giebt, welche er bekommen und dadurch glükkselig und zu einem trefflichen Manne werden muss, und welche dies ist. Denn wie ich schon am Anfang sagte, gar viel ist uns daran gelegen, dass dieser Jüngling weise und gut werde.

283 Dies also sagte ich, o Kriton, und war sehr begierig zu sehen was nun hierauf folgen würde, und gab recht Acht, auf welche Art sie die Rede angreifen, und wobei sie anfangen würden, dem Jüngling zuzureden, dass er Weisheit und Tugend üben solle. Der ältere von ihnen also, Dionysodoros, begann zuerst die Rede, und wir Alle sahen auf ihn in der Erwartung, ganz wunderbare Dinge sogleich zu vernehmen. Was uns denn auch begegnete; denn eine ganz bewundernswürdige Rede, o Kriton, begann der Mann, welche dir wol lohnen wird zu hören, wie aufregend zur Tugend die Rede war. Sage mir doch, sprach er, Sokrates und ihr Uebrigen, die ihr zu wünschen äussert, dass dieser junge Mensch weise werden möge, scherzet ihr nur, indem ihr dieses sagt, oder meint und wünschet ihr es wirklich im Ernst? — Da dachte ich, sie hätten wol auch zuerst schon geglaubt, dass wir scherzten, als wir sie beide aufforderten, sich mit dem Knaben zu unterreden, und dass sie eben deshalb mit ihm gescherzt und nichts ernstliches getrieben hätten. Weil ich nun dies dachte, betheuerte ich noch kräftiger, dass wir es im höchsten Ernste meinten. — Da sagte Dionysodoros, Bedenke dir es wol, Sokrates, dass du nicht hernach läugnen musst, was du jezt sagst. — Ich habe es schon bedacht, sprach ich, und es hat keine Noth, dass ich es jemals ablaugnen

sollte. — Was sagt ihr also, sprach er, ihr wollt, dass er weise werde? — Allerdings. — Jezt aber, sprach er, was ist wol Kleinias, weise oder nicht? — Nein, sagt er ja selbst, er ist aber, sprach ich, eben kein Prahler. — Und ihr, sprach er, wollt, er soll weise werden, und nicht unweise sein? — Das gestanden wir ein. — Also der er nicht ist wollt ihr, dass er werde; der er aber jezt ist, dass er nicht mehr sei? — Als ich das hörte, gerieth ich schon ganz in Verwirrung. Er aber benuzte sogleich meine Verwirrung und sagte weiter — Aber wenn ihr wollt, dass er nicht mehr sei, der er ist: so wollt ihr ja, wie es scheint, dass er untergehe. Und das sind mir doch vortreffliche Freunde und Liebhaber, welche so über alles darauf ausgehn dass ihr Liebling untergehe. — Und als Ktesippos das hörte, verdross es ihn seines Lieblings wegen, und er sagte: Du Thurischer Fremdling, wenn es nicht zu unfein wäre zu sagen: so wollte ich dir auf den Kopf zusagen, was für eine Absicht du dabei hast, mir und den Andern das anzulügen, was wie ich meine schon zu sagen frevelhaft ist, dass ich wollte, dieser käme um! — Wie doch Ktesippos, sprach Euthydemos, glaubst du, es sei möglich zu lügen? — Beim Zeus, ja, antwortete er, wenn ich nicht toll bin. — Indem man den Gegenstand ausspricht, von dem die Rede ist, oder indem man ihn nicht ausspricht? — Indem man ihn ausspricht, sagte er. — In- 284
dem er ihn nun ausspricht, spricht er doch nicht etwas anderes aus von dem was ist, sondern eben jenes was er ausspricht? — Wie anders? sprach Ktesippos. — Und jenes, was er ausspricht, gehört doch auch zu dem was ist, und ist Eins davon abgesondert von dem übrigen? — Allerdings. — Wer also jenes ausspricht, spricht aus was ist, und wer spricht was ist, der spricht auch wahres, so dass Dionysodoros, wenn er spricht was ist, auch wahr spricht und dir nichts anlügt. — Ja, sagte Ktesippos, aber wer das sagt, o Euthydemos, der sagt nicht was ist. — Darauf sagte Euthydemos, Aber das nichtseiende, nicht wahr, ist nicht? — Es ist nicht. — Nicht wahr also, das nichtseiende ist nirgend seiend? — Nirgend. — Kann nun wol Jemand mit diesem nichtseienden irgend etwas thun, so dass er jenes mache, wer es auch sei, das nirgend seiende? — Mich dünkt wol nicht, sprach Ktesippos. — Wie nun die Redner, wenn sie vor dem Volke sprechen, thun sie nichts? — Sie thun allerdings etwas. — Und wenn sie thun, so machen sie auch? — Ja. — Das Sprechen ist also ein Thun und Machen? — Das gab er zu. — Also spricht auch Niemand das was nicht ist, denn er machte es alsdann; du aber hast einge-

standen, dass Niemand das nichtseiende machen könne. So dass nach deiner Rede Niemand falsches spricht, sondern, spricht Dionysodoros, so spricht er auch wahres und was ist. — Beim Zeus, Euthydemos, sagte Ktesippos, gewissermaassen spricht er freilich von dem was ist, aber nicht so wie es sich verhält. — Was sagst du, Ktesippos, sprach Dionysodoros, giebt es welche, die von den Dingen so sprechen, wie sie sich verhalten? — Freilich, sagte jener, alle Rechtlichen, und die wahr sprechen. — Wie nun? verhält sich nicht das gute gut und das schlechte schlecht? — Das gab er zu. — Und rechtliche Leute, behauptest du, sprechen von den Dingen, wie sie sich verhalten? — Das behaupte ich. — Also schlecht sprechen die Guten vom schlechten, wenn sie so davon sprechen wie es sich verhält? — Ja, beim Zeus, sprach jener, gar sehr, von allen schlechten Menschen, unter welche du, wenn du mir folgst, dich hüten wirst zu gehören, damit die Guten nicht schlecht von dir sprechen. Denn das wisse nur, dass die Guten allerdings von den Schlechten schlecht sprechen. — Sprechen sie, sagte Euthydemos, etwa auch von den Grossen gross, und von den Warmen warm? — Allerdings freilich, sprach Ktesippos; und gewiss sprechen sie auch von den Frostigen frostig, und sagen auch dass ihre Unterhaltung so ist. — Du schimpfst, Ktesippos, sprach Dionysodoros, du schimpfst. — Beim Zeus, Dionysodoros, ich nicht, sprach Ktesippos; denn ich bin dir gut. Sondern ich ermahne dich nur als Freund, und gebe mir Mühe dich zu bewegen, dass du nie wieder in meiner Gegenwart so ungeschliffen sagen mögest,
285 ich wollte, dass diejenigen umkämen, die ich am höchsten achte. — Da mir nun schien, als würden sie zu heftig gegen einander: so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos, und sagte, Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen was sie sagen, wenn sie uns davon mittheilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen, dass sie sie aus schlechten und unvernünftigen zu guten und vernünftigen machen; mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang selbst erfinden oder von Andern gelernt haben, dass sie einen als einen Schlechten untergehn und als einen Guten wieder hervorkommen lassen; wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen: so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesammt dazu. Wenn aber

ihr Jüngeren euch fürchtet: so mag wie am Karier an mir der Versuch gemacht werden. Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medeia; er bringe mich um, ja er koche mich wenn er will, und alles was er will soll ihm freistehn, nur bringe er mich als einen guten wieder zum Vorschein. — Darauf sagte Ktesippos, Auch ich, o Sokrates, bin bereit mich den Fremden hinzugeben, sogar, wenn sie wollen, mich zu gerben, ärger als sie es schon jezt thun, wenn nur am Ende nicht aus meinem Fell wie aus des Marsyas ein Schlauch wird, sondern Tugend. Dionysodoros glaubt freilich, ich wäre ihm böse; ich bin ihm aber gar nicht böse, sondern ich widerspreche ihm nur auf das, was er, gar nicht schön wie mich dünkt, gegen mich gesagt hat. Also Dionysodoros, fuhr er fort, nenne das Widersprechen nicht Schimpfen; denn Schimpfen ist ganz etwas anderes. — Darauf fiel Dionysodoros ein, Also, Ktesippos, du redest, als gäbe es wirklich ein Widersprechen? — Allerdings, sagte er, gar sehr. Und du, Dionysodoros, glaubst etwa nicht, dass es ein Widersprechen giebt? — Du wirst doch gewiss nicht zeigen können, sagte jener, dass du je gehört hast Einen dem Andern widersprechen! — Ganz recht, sagte er, aber lass uns hören, ob ich dir nicht jezt zeige, dass Ktesippos dem Dionysodoros widerspricht. — Willst du mir also hierüber Rede stehen? — Gern, sagte er. — Wie also, sprach jener, man kann doch über alle Dinge sprechen? — Allerdings. — Doch wie jedes ist, oder auch wie es nicht ist? — Wie es ist. — Denn wenn du dich erinnerst, haben wir auch 286
nur eben gezeigt, dass Niemand spricht, wie etwas nicht ist. — Und was soll das? sprach Ktesippos, widersprechen wir einander deshalb weniger, ich und du? — Etwa denn, fragte jener, werden wir einander widersprechen, wenn wir beide wissen, was über die Sache zu sagen ist? oder würden wir in diesem Falle doch gewiss einerlei sagen? — Das räumte er ein. — Aber wenn keiner von uns sagt, was über die Sache zu sagen ist, würden wir dann einander widersprechen? oder würde ja so überhaupt der Sache gar nicht erwähnt von keinem von uns? — Auch das gab er ebenfalls zu. — Also etwa, fuhr er fort, wenn ich sage, was über diese Sache zu sagen ist, du aber, was über eine andere, widersprechen wir dann wol einander? Oder spreche ich dann zwar von der Sache, du aber sprichst ganz und gar nicht davon? und wie kann nun wol, wer gar nicht von etwas spricht, dem widersprechen, der davon spricht? — Hierauf schwieg Ktesippos. Ich aber war

verwundert über die Rede und sprach, Wie meinst du das, Dionysodoros? denn ich habe diese Rede schon von gar Vielen gehört und wundere mich immer darüber. Denn schon die Schule des Protagoras bediente sich dieses Sazes gar sehr, und noch ältere. Mich aber dünkte es immer eine ganz wunderliche Sache damit zu sein, und dass er nicht nur alle andern umstösst, sondern auch sich selbst. Ich glaube aber, dass ich die eigentliche Bewandtniss davon durch dich am besten erfahren werde. Nicht wahr, man kann nicht falsches sprechen, dies besagt eigentlich der Saz? Nicht so? Sondern man spricht entweder, und dann auch wahres, oder man spricht nicht? — Er gab zu, dass es so wäre. — Soll nun etwa falsches zu sprechen zwar nicht möglich sein, vorzustellen aber wol möglich? — Auch nicht vorzustellen, sagte er. — Also, sprach ich, giebt es auch überall keine falsche Vorstellung? — Nein, sagte er. — Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen? Oder wäre nicht eben das der Unverstand, wenn es welchen gäbe, das Sich irren an den Gegenständen? — Freilich, sagte er. — Dies aber findet nicht Statt? fragte ich. — Nein, sagte er. — Sagst du nun dies etwa nur um zu reden, Dionysodoros, und um etwas wunderliches zu sagen? oder denkst du in der That, dass kein Mensch unverständig ist? — So widerlege du es, sagte er. — Findet das denn Statt nach deiner Meinung, sprach ich, Widerlegen, wenn sich doch Niemand irrte? — Das findet nicht Statt, sagte Euthydemos. — Auch hiess ich dir jezt nicht mich widerlegen, sagte Dionysodoros; denn wie könnte Jemand etwas fordern was nicht ist! — O Euthydemos, sprach ich, diese überweisen und vortrefflichen Dinge lerne ich freilich nicht recht; aber ich merke doch bald so etwas darin. Vielleicht werde ich dich daher etwas beschwerliches fragen, allein verzeihe es mir; sieh aber. Denn wenn man weder unwahres sprechen kann, noch unrichtiges vorstellen, noch unverständig sein, nicht wahr, so kann
287 man ja auch nicht fehlen, wenn man etwas thut? Denn was einer thut, das kann er doch nicht verfehlen indem er es thut. Meint ihr es nicht so? — Freilich, sagte er. — Und hier kommt nun, sprach ich, meine beschwerliche Frage. Denn wenn wir gar nicht fehlen weder im Handeln noch im Reden noch im Denken, wenn sich dies so verhält: so sagt doch, beim Zeus, ihr, als weisen Lehrer seid ihr denn hieher gekommen? Oder sagtet ihr nicht eben, ihr verständet am besten jedem Menschen, der nur lernen wollte, Tugend mitzutheilen? — Also, Sokrates, nahm Dionysodoros das Wort, bist du so altväterisch, dass du jezt wieder vorbringst,

was wir vorher sagten? Auch wenn ich vor dem Jahre etwas gesagt hätte, würdest du es wieder vorbringen; mit dem aber, was gegenwärtig gesprochen wird, weisst du nichts anzufangen? — Es ist eben sehr schwer, sagte ich. Ganz natürlich; wird es doch von weisen Männern gesprochen. Denn auch mit diesem lezten ist sehr schwer etwas anzufangen, was du eben sagtest. Nämlich eben dieses, Ich weiss nichts damit anzufangen, wie meinst du dies, Dionysodoros? offenbar doch wol so, dass ich es nicht zu widerlegen weiss? Oder sage was diese Redensart dir sonst sagen will, Nicht wissen, was man mit einer Rede anfangen soll? — Aber, was du da sagst, sprach er, damit ist gewaltig schwer etwas anzufangen. Antworte mir! — Ehe du geantwortet hast? fragte ich. — Antwortest du nicht? sprach er. — Ist das wol recht so? sprach ich. — Ganz recht, antwortete er. — Aus welchem Grunde doch? sprach ich. Oder offenbar aus dem, dass du jezt als ein hochweiser Mann im Reden zu uns gekommen bist, und gar wol weisst, wenn man antworten muss, und wenn nicht; und eben daher auch jezt nicht das mindeste antwortest, wol wissend, dass du es jezt nicht musst. — Du schwazest, sagte er, und denkst nicht ans Antworten. Allein, du Guter, gehorche hübsch und antworte, da du doch zugiebst, dass ich weise bin. — Ich werde wol müssen, wie es scheint, sprach ich; denn du hast zu befehlen, also frage nur. — Also was etwas sagen will, muss das eine Seele haben, oder will auch das unbeseelte etwas sagen? — Es muss eine Seele haben. — Kennst du also etwa, sprach er, eine Redensart, die eine Seele hat? — Beim Zeus, ich nicht. — Wie konntest du also nur eben fragen, was mir wol die Redensart sagen wollte? — Wie anders, sprach ich, als dass ich gefehlt habe aus Dummheit! Oder habe ich nicht gefehlt, und war auch das recht gesagt, dass die Redensart etwas sagen wollte? Was meinst du, habe ich gefehlt oder nicht? Denn habe ich nicht gefehlt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, wiewol du sehr weise bist, und weisst dann auch nichts mit der Rede anzufangen. Habe ich aber gefehlt: so hast du auch so nicht Recht, indem du ja behauptest, man könne nicht fehlen. Und das geht nicht gegen etwas, was du vor dem Jahre gesagt hast. Also, o Dionysodoros und Euthydemos, scheint 288
dieser Saz immer auf demselben Flekk zu bleiben, und noch immer wie vor alten Zeiten indem er umwirft mitzufallen; und dagegen, dass ihm dies nicht begegne, scheint nicht einmal eure Kunst ein Mittel ausgefunden zu haben, die doch so ganz bewundernswürdig ist in der Genauigkeit des Redens. — Darauf sagte

Ktesippos, Wunderliche Dinge redet ihr Thurischen Männer oder Chiischen, oder woher und wie ihr sonst am liebsten möget genannt werden, denen so gar nichts darauf ankommt, Unsinn zu reden. — Da besorgte ich, es möchte ein Zank entstehen, und besänftigte den Ktesippos wieder, und sagte, O Ktesippos, was ich nur eben zum Kleinias sagte, eben dasselbe sage ich auch zu dir, du begreifst nur die Weisheit dieser Fremdlinge nicht, wie bewundernswürdig sie ist, und wie sie nur noch nicht Ernst machen wollen, sie uns zu zeigen, sondern den Proteus nachahmen, den Aegyptischen Sophisten, und uns bezaubern. Wir also wollen den Menelaos nachahmen, und nicht ablassen von den Männern, bis sie uns das sehen lassen, womit es ihnen Ernst ist. Denn ich glaube, sie werden uns etwas gar herrliches erscheinen lassen, wenn sie erst anfangen Ernst zu machen. Also wollen wir sie bitten und flehen und ihnen zureden, dass sie es uns sehen lassen.

Daher, denke ich, will ich ihnen selbst noch einmal vorzeichnen, wie ich wünsche, dass sie uns erscheinen mögen. Wo ich nämlich vorher stehen blieb, von da will ich versuchen, ihnen das folgende so gut ich kann durchzunehmen, ob ich sie etwa damit herauslokke, dass sie aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrenge und es ernstlich nehme, auch selbst Ernst machen. Du aber, Kleinias, sprach ich, erinnere mich doch wo wir vorher stehen blieben. Wie ich glaube dabei: man müsse die Weisheit suchen und philosophiren, wurde zulezt festgesezt. Nicht wahr? — Ja, sagte er. — Die Philosophie aber ist der Besiz einer Erkenntniss. Nicht so? sprach ich. — Ja. — Was für eine Erkenntniss müssen wir aber wol haben, um die rechte zu haben? Ist nicht soviel wenigstens ganz unbedingt gewiss, dass es diejenige sein muss, die uns etwas nuzt? — Freilich, sagte er. — Würde es uns nun etwas nuzen, wenn wir verständen herumzugehn und zu erkennen, wo das meiste Gold vergraben ist? — Vielleicht, sagte er. — Aber vorher, sprach ich, haben wir doch dieses erwiesen, dass es uns nichts hülfe wenn auch ohne weiteres, und ohne erst in der Erde zu graben, uns alles zu Gold würde; so dass wenn wir auch die Steine wüssten zu Gold zu machen, diese Erkenntniss uns nichts werth wäre. Denn wenn wir nicht auch
289 wüssten, das Gold zu brauchen: so würde es uns, wie sich gezeigt hatte, gar nichts nuz sein. Oder erinnerst du dich dessen nicht? sprach ich. — Sehr wol, sagte er, erinnere ich mich dessen. — Eben so wenig, wie es scheint, werden die übrigen Erkenntnisse uns zu etwas nuz sein, weder die Erwerbkunst noch die

Heilkunst noch sonst irgend eine, welche etwas hervorzubringen weiss, nicht aber auch das zu gebrauchen, was sie hervorgebracht hat. Nicht so? — Er stimmte ein. — Ja, auch nicht einmal wenn es eine Kunst gäbe unsterblich zu machen, ohne dass man wüsste die Unsterblichkeit zu gebrauchen: so scheint, auch nicht einmal diese würde etwas nun sein, wenn man aus dem eingestandenen schliessen darf. — Ueber alles dieses kamen wir überein. — Einer solchen Erkenntniss also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher das Hervorbringen und das Gebrauchenwissen des hervorgebrachten beides zusammenfällt. — Das scheint wol, sagte er. — Weit gefehlt also, dass wir müssten Kitharenmacher sein, und nach einer solchen Erkenntniss trachten. Denn hier ist bei demselben Gegenstand die hervorbringende Kunst für sich und die gebrauchende auch für sich, jede abgesondert von der andern. Denn die Kunst, eine Kithare zu machen, und die, sie zu spielen, sind ganz verschieden von einander. Nicht so? — Er bejahete es. — Auch des Flötenmachens also bedürfen wir wol nicht; denn damit ist es wieder eben so? — Das dünkte ihn auch. — Aber bei den Göttern, sprach ich, wenn wir nun die Kunst Reden zu machen lernten, ob diese es etwa ist, durch welche wir glükkselig sein müssten, wenn wir sie besässen? — Das denke ich wol nicht, fiel mir Kleinias ein. — Aus welchem Grunde? sprach ich. — Ich sehe, sagte er, einige Redenmacher, welche ihre eignen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen, eben wie die Kitharenmacher ihre Kitharen; sondern auch hier sind Andere geschikkt, das was jene verfertiget haben zu gebrauchen, welche selbst ihrerseits des Redenmachens unkundig sind. Offenbar also ist auch bei den Reden abgesondert die Kunst des Verfertigens von der des Gebrauchs. — Du scheinst mir einen hinlänglichen Grund angegeben zu haben, sprach ich, dass die Kunst der Redenmacher nicht diese sein kann, durch deren Besiz einer glükkselig würde. Wiewol ich dachte, hier würde sich uns gewiss die Erkenntniss zeigen, die wir so lange schon suchen. Denn sowol die Männer selbst, die Redenschreiber, o Kleinias, wenn ich unter ihnen bin, dünken mich immer gar weise; als auch ihre Kunst eine gar göttliche und erhabene. Und das ist auch kein Wunder; denn sie ist ein Theil der Beschwörungakunst, nur um ein weniges beschränkter als jene. Denn die Beschwörungskunst ist eine Besänftigung der Schlangen, 290
Spinnen, Skorpione und anderer Thiere und Uebel, jene aber ist für Richter und Gemeindemänner und andere Versammlungen die Besänftigung und Besprechung. Oder, sprach ich, dünkt es dich

anders wie? — Nein, sagte er, sondern so leuchtet es mir ein, wie du es vorträgst. — Wohin also, sprach ich, können wir uns noch wenden, zu welcher Kunst? — Ich weiss keinen Rath, sagte er. — Aber ich, sprach ich, glaube sie gefunden zu haben. — Was für eine, fragte Kleinias? — Die Kriegskunst nämlich dünkt mich vor jeder andern die zu sein, deren Besiz glükkselig macht. — Das scheint mir doch nicht. — Wie so? fragte ich. — Sie ist ja wol eine Kunst, Jagd zu machen auf Menschen? — Nun? und weiter? sprach ich. — Keine Art der Jagd aber, sprach er, geht doch auf etwas weiteres als eben auf das Erjagen und Einfangen. Haben sie aber eingefangen was sie jagten: so sind sie selbst nicht im Stande es zu gebrauchen; sondern die Jäger und Fischer übergeben es den Köchen, die Messkünstler aber und Rechner und Sternkundigen, nämlich auch diese sind Jagende, weil sie ja ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen, sondern diese sind schon, und sie finden sie nur auf, wie sie sind; wie also nun diese auch nicht selbst verstehn sie zu gebrauchen, sondern nur zu jagen: so übergeben sie, so viele ihrer nicht ganz unverständig sind, ihre Erfindungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen. — Wol, sprach ich, du schönster und weisester Kleinias! verhält sich dies so? — Freilich, sagte er, und die Heerführer, wenn sie eine Stadt erjagt haben oder ein Heer, übergeben es ja auf dieselbe Weise den Staatsmännern. Denn sie selbst wissen das nicht zu gebrauchen, was sie erjagt haben, eben wie die Wachtelfänger, meine ich, den Wachtelmästern ihren Fang übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, eine solche Kunst gebrauchen, welche, was sie, es sei nun hervorbringend oder auffindend, erworben hat, auch selbst zu gebrauchen weiss, und eine solche nur uns glükkselig machen kann: so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Kriegskunst.

Kriton. Was sagst du, Sokrates? So hätte dieser Knabe gesprochen?

Sokrates. Glaubst du es nicht, Kriton?

Kriton. Nein, beim Zeus, denn ich denke, wenn er das gesagt hätte, bedürfte er weder des Euthydemos noch sonst irgend eines Menschen zu seiner Unterweisung.

Sokrates. Ob etwa, beim Zeus, der Ktesippos es war, der es sagte, und ich entsinne mich nur nicht recht?

Kriton. Was doch Ktesippos!

291 *Sokrates.* Aber das weiss ich doch, dass es weder Dionysodoros war noch Euthydemos, der das sagte. Oder, bester Kriton,

war auch etwa ein ganz Anderer dabei, der dies gesprochen hat? Denn dass ich es gehört habe, weiss ich doch ganz gewiss.

Kriton. Ja, beim Zeus, Sokrates, ein ganz Anderer muss es wol gewesen sein, und ein weit Besserer. Aber was für eine Kunst suchtet ihr nun noch nach diesen? und habt ihr jene gefunden oder habt ihr sie nicht gefunden, nach der ihr suchtet?

Sokrates. Woher, Bester, sollten wir sie gefunden haben? Sondern wir machten uns ganz lächerlich. Wie die Kinder, welche den Schwalben nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft nun gleich zu fangen, und dann flogen sie uns immer weg. Was soll ich dir von den andern allen erst erzählen? Aber als wir an die königliche Kunst kamen und diese in Betrachtung zogen, ob sie etwa die wäre, welche Glükkseligkeit gewährt und bewirkt: so geriethen wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo wir glaubten am Ende zu sein, mussten wir wieder umwenden, und befanden uns wie am Anfang der Untersuchung, indem uns noch immer eben soviel fehlte, als da wir zuerst die Frage aufwarfen.

Kriton. Wie ist euch das doch begegnet?

Sokrates. Das will ich dir erklären. Eine und dieselbe schienen uns diese beiden zu sein, die Staatskunst und die königliche Kunst.

Kriton. Und weiter.

Sokrates. Und dass dieser Kunst die Kriegskunst und die übrigen die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben, als welche allein wisse sie zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursach alles Richtighandelns im Staate, ja recht nach des Aischylos Vers alles lenkend sie allein am Steuer zu sizen des Staats und über alles herrschend alles nüzlich zu machen.

Kriton. Und war das nicht ganz recht gedacht, Sokrates?

Sokrates. Du sollst es richten, Kriton, wenn du auch hören willst, wie es uns nach diesem erging. Wir überlegten es nämlich auch wiederum so. Wolan, diese alles beherrschende königliche Kunst, was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Oder etwa keines? Ganz gewiss doch eins, sagten wir zu einander. Hättest du nicht auch so gesagt, Kriton?

Kriton. Ich gewiss.

Sokrates. Was, würdest du also sagen, wäre ihr Werk? Wie wenn ich dich fragte, indem die Heilkunst nun alles regiert, was sie zu regieren hat, was für ein Werk schafft sie uns? Würdest du nicht antworten, die Gesundheit?

Kriton. Ich gewiss.

Sokrates. Und eure Kunst, die Landwirthschaft, wenn die alles regiert, was sie zu regieren hat, was bewirkt sie uns? Wür-
292 dest du nicht sagen, sie verschaffe uns die aus der Erde hervorgehende Nahrung?

Kriton. Ja.

Sokrates. Wie also die königliche Kunst? wenn sie alles regiert, worüber sie zu regieren hat, was bewirkt sie? Vielleicht weisst du nicht sonderlich etwas zu sagen.

Kriton. Nein, beim Zeus.

Sokrates. Auch wir nicht, Kriton. Allein soviel weisst du doch, dass wenn sie die ist, die wir suchen, sie uns nützlich sein muss?

Kriton. Gewiss.

Sokrates. Also muss sie uns doch etwas gutes verschaffen?

Kriton. Nothwendig, Sokrates.

Sokrates. Und gut, waren wir übereingekommen, ich und Kleinias, sei nichts anders als eine gewisse Erkenntniss.

Kriton. Ja, so sagtest du.

Sokrates. Und nicht wahr alles andere, was man als Werke der Staatskunst nennen könnte, und deren wären nun viele, als die Bürger reich zu machen, und frei und ruhig, alles dieses hatte sich gezeigt als weder gut noch böse. Weise aber musste sie uns machen und Erkenntniss mittheilen, wenn sie die nutzenschaffende sein soll und die glükkselig machende.

Kriton. So ist es. Wenigstens damals hattet ihr dies festgesezt, nach dem was du von dem Gespräch erzählt hast.

Sokrates. Macht also wol die königliche Kunst die Menschen weise und gut?

Kriton. Warum nicht, Sokrates?

Sokrates. Aber etwa Alle und gut zu allem? und ist sie es etwa die alle Erkenntniss, auch die von der Lederbereitung und vom Zimmern, und alle die andern verleiht?

Kriton. Das glaube ich nicht, Sokrates.

Sokrates. Also was denn für eine Erkenntniss? mit der wir was doch anfangen? Denn auf alle jene Werke soll sie sich nicht verstehen, die weder gut noch böse sind, und auch keine andere Erkenntniss mittheilen, als nur sich selbst. So müssen wir doch sagen, was sie ist, und was wir mit ihr anfangen? Sollen wir also etwa sagen, die wodurch wir Andere gut machen?

Kriton. Gewiss.

Sokrates. Und wozu sollen uns diese gut sein? und wozu nützlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder Andere gut machen, und die wieder Andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also wird dies offenbar, wie man sagt, das ewige Einerlei, und wie ich sagte, es fehlt uns noch eben so viel, oder gar mehr als zuvor daran, dass wir wüssten, welches doch jene Erkenntniss ist, die uns glükkselig machen würde.

Kriton. Beim Zeus, Sokrates, wie es scheint, seid ihr in grosse Verlegenheit gerathen?

Sokrates. Deshalb auch, Kriton, weil ich in diese Verlegenheit gerathen war, ging ich durch alle Töne, und bat die Fremd- 293
linge und flehte sie an wie die Dioskuren, uns zu retten, mich und den jungen Menschen aus dieser Brandung unseres Gesprächs, und nun auf alle Weise Ernst zu machen, und uns im Ernst zu zeigen, welches doch die Erkenntniss ist, die wir erlangen müssten, um das übrige Leben schön zu verbringen.

Kriton. Und wie? verstand Euthydemos sich dazu, sich hierüber hören zu lassen?

Sokrates. Wie sollte er nicht? und begann gar vornehm seine Rede so.

Soll ich dich, o Sokrates, diese Erkenntniss, über welche ihr schon so lange in Verlegenheit seid, lehren, oder soll ich dir zeigen, dass du sie hast? — O Glükkseliger, sprach ich, hängt denn dies von dir ab? — Freilich, sagte er. — Nun so zeige mir, beim Zeus, sprach ich, dass ich sie schon habe; denn das ist ja weit leichter, als wenn ich alter Mann sie erst noch lernen sollte. — Wolan denn, so antworte mir, sprach er. Weisst du wol etwas? — Freilich, sagte ich, und recht viel, Kleinigkeiten wenigstens. — Das genügt, sprach er. Dünkt dich nun möglich, dass irgend etwas das, was es ist, zugleich auch nicht sei? — Nein, sondern unmöglich. — Und du, sprach er, weisst doch etwas? — Ja. — Also bist du wissend, wenn du weisst? — Ja freilich, um dieses. — Einerlei. Aber bist du nicht gezwungen, alles zu wissen, wenn du wissend bist? — Nein bei Gott, sagte ich, da ich ja so vieles andere nicht weiss. — Also, wenn du etwas nicht weisst, bist du nichtwissend? — Ja, um jenes wol, Lieber, sprach ich. — Bist du deshalb weniger nichtwissend, und eben sagtest du, du wärest wissend? und so bist du was du bist, und bist es auch wieder nicht, ganz auf dieselbe Weise? — Wol, sprach ich, Euthydemos. Denn

bei dir ist doch einmal Alles schön gesprochen, wie man zu sagen pflegt. Wie besize ich also jene Erkenntniss, welche wir suchten, weil nun also unmöglich ist, dass man dasselbe sei und nicht sei? Nämlich wenn ich Eins weiss, weiss ich alles; denn ich kann ja nicht zugleich wissend sein und nichtwissend. Wenn ich aber alles weiss: so habe ich also auch jene Erkenntniss? Meinst du es so, und ist das die Weisheit davon? — Du widerlegst dich ja selbst, Sokrates, sagte er. — Und wie, Euthydemos? sprach ich, befindest du dich nicht ganz in demselben Falle? Ich meines Theils, was mir auch immer begegne mit dir gemeinschaftlich und mit unserm Dionysodoros dem theuren Haupte, das soll mich gar nicht verdriessen. Sage mir doch, wisst ihr nicht auch einiges und anderes nicht? — Keinesweges, Sokrates, sagte Dionysodoros. — Wie meint ihr? sprach ich. Also wisst ihr etwa nichts? — O wol, sprach er. — Alles also, sprach ich, wisst ihr, wenn doch irgend
294 etwas? — Alles, sagte er, und du ebenfalls, wenn du auch nur Eins weisst, weisst alles. — O Zeus, sprach ich, was sagst du wunderbares, und welch grosses Gut kommt da ans Licht! Und wissen etwa auch alle andern Menschen alles oder nichts? — Sie können ja doch nicht, sagte er, einiges wissen und anderes nicht wissen, und so zugleich wissend sein und nichtwissend. — Sondern wie ist es nun? fragte ich. — Alle, sagte er, wissen alles, sobald sie Eins wissen. — O, um der Götter willen, Dionysodoros, sprach ich, denn nun sehe ich offenbar, dass ihr es im Ernst meint, und dass ich euch endlich dahin gebracht habe, Ernst zu machen, ihr Zwei also wisst in der That alles; wie zimmern und gerben? — Freilich, sagte er. — Auch schustern? — Auch, beim Zeus, und Schuhflikken dazu. — Etwa auch dergleichen, wieviel Sterne es giebt, und wieviel Sand? — Freilich, sagte er. Also du glaubtest wol wir würden dies nicht bejahen? — Da nahm Ktesippos das Wort und sagte: Um Zeus willen, Dionysodoros, zeige mir doch einen Beweis hievon, woran ich erkennen kann, dass ihr die Wahrheit redet. — Was soll ich dir zeigen? sprach er. — Weisst du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wieviele du? — Ist es dir nicht genug, sprach nun jener, zu hören, dass wir alles wissen? — Keinesweges, sagte er, sondern dieses Eine wenigstens beantwortet, und zeigt dass ihr die Wahrheit redet. Und wenn ihr sagt jeder, wieviel der Andere hat, und es sich zeigt dass ihr es wusstet, wenn wir sie hernach zählen: so wollen wir euch dann auch das übrige glauben. — Da sie nun dachten, er triebe Spott, so wollten sie nicht; sondern blieben nur

immer dabei, sie wüssten alle Dinge, wie Ktesippos sie einzeln darum befragte. Denn der hatte es nun gar kein Hehl mehr, und ich weiss nicht, wonach er sie zuletzt nicht fragte, auch nach dem allerunschikklichsten, ob sie es auch wüssten. Sie aber gingen immer ganz dreist auf die Fragen los, eingestehend, sie wüssten es, wie die wilden Schweine die auf das Messer auflaufen. So dass auch ich, o Kriton, zuletzt aus Unglauben mich nicht enthalten konnte den Euthydemos zu fragen, ob Dionysodoros auch das Tanzen verstände? — Und er sagte, allerdings. — Doch nicht auch den Messertanz, fragte ich, und das Scheibendrehen in seinem Alter? so weise ist er doch nicht? — Nichts, sprach jener, was er nicht könnte. — Und, sprach ich, wusste er etwa nur jezt alles, oder auch immer? — Auch immer. — Auch als ihr kleine Kinder waret und gleich nach eurer Geburt wusstet ihr es? — Auch da alles, sagten sie beide zugleich. — Und uns dünkte das Ding unglaublich zu sein. Da sagte Euthydemos: Du glaubst es wol nicht, Sokrates? — Nur, sprach ich, das sehe ich wol, dass 295
ihr weise Männer seid. — Aber, sagte er, wenn du mir antworten willst, will ich zeigen, dass auch du diese wunderbaren Dinge von dir eingestehst. — O, sprach ich, das wird mir grosse Freude machen, dessen überführt zu werden. Denn wenn ich, ohne es gewusst zu haben, weise bin, und du mir dieses zeigen kannst, dass ich alles weiss und immer, was für einen grösseren Fund könnte ich thun in meinem ganzen Leben? — Antworte also, sagte er. — Frage nur, sprach ich, ich will gewiss antworten. — Bist du irgend um einiges wissend, Sokrates, oder nicht? — Das bin ich. — Und womit du wissend bist, eben damit weisst du auch? oder mit etwas anderem? — Eben damit, sagte ich. Denn ich denke doch, du meinst die Seele, oder meinst du die nicht? — Schämst du dich nicht, Sokrates? sprach er, du bist der Gefragte und machst Gegenfragen? — Gut, sprach ich. Aber wie soll ich es machen? Ich will es gern so machen, wie du befiehlst. Wenn ich also nicht weiss was du fragst, befiehlst du, dass ich dann dennoch antworten soll, und nicht nachfragen? — Du denkst dir doch etwas bei dem was ich frage? sagte er. — O ja. — Nun so antworte, sprach er, nach dem was du dir dabei denkst. — Wie aber, fragte ich, wenn du nun etwas anderes bei deiner Frage im Sinne hattest und ich wieder etwas anderes dabei denke, und in Beziehung hierauf antworte, wirst du denn zufrieden damit sein, wenn ich, was gar nicht zur Sache gehört, antworte? — Ich wol, sprach er, aber du freilich nicht, wie ich glaube. — Nun so will

ich, beim Zeus, nicht eher antworten, sprach ich, bis ich es gehörig erforscht habe. — Du willst, sagte er, nur deshalb nicht so antworten, wie du es jedesmal verstanden hast, weil du faselst und alberner bist als sich schikkt. — Da merkte ich, dass er mir böse war, weil ich das gesagte aus einander sezte, da er mich mit Worten umstellen und fangen wollte. Und ich dachte an den Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir giebt, weil er mich für ungelehrig hält. Da ich nun im Sinne hatte, auch bei diesen zur Schule zu gehn: so glaubte ich folgen zu müssen, damit sie mich nicht für widerspenstig hielten, und mich abwiesen. Ich sagte also: Nun, wenn du meinst, Euthydemos, dass ich es so machen soll: so will ich es so machen. Denn wie man die Untersuchung im Gespräch führen muss, verstehst ja auf alle Weise du kunstreicher Mann besser als ich Ungelehrter. Frage mich also noch einmal von Anfang. — So antworte noch einmal, sprach er, ob du mit etwas weisst was du weisst, oder nicht? — Ja, sagte ich, mit der Seele. — Schon wieder, sagte er, sezt der Mann
296 etwas hinzu zur Antwort auf die Frage. Ich frage ja nicht, womit du weisst, sondern nur ob mit etwas? — Da habe ich schon wieder, sprach ich, mehr als ich sollte geantwortet aus Ungeschikk. Aber verzeihe es mir, ich will auch nun ganz schlicht antworten, dass ich immer mit etwas weiss was ich weiss. — Auch immer, sprach er, mit demselbigen, oder bisweilen mit diesem, bisweilen mit etwas anderem? — Immer, wenn ich weiss, sprach ich, mit diesem. — Wirst du denn niemals, sagte er, aufhören hinzuzusezen? — Dass uns sonst nur nicht dieses Immer einen Streich spiele. — Uns gewiss nicht, sagte er; sondern wenn ja, so geschieht es dir. Also antworte. Weisst du immer mit demselbigen? — Immer, sprach ich, da doch nun das Wenn weg soll. — Also immer weisst du hiemit; und immer wissend weisst du etwa einiges hiemit, womit du weisst, anderes mit etwas anderem? oder alles hiemit? — Hiemit, sprach ich, alles insgesammt, was ich nur weiss. — Da haben wir es! sagte er, schon wieder kommt derselbe Zusaz. — Ich nehme es schon wieder zurükk, sprach ich, dieses Was ich nur weiss. — Gar nichts, sagte er, sollst du davon zurükknehmen; ich verlange es gar nicht. Antworte mir nur. Könntest du wol alles insgesammt wissen, wenn du nicht alles wüsstest? — Das wäre freilich ein Wunder! sagte ich. — Darauf sagte er: Nun seze immer hinzu, was du nur willst! hast du doch eingestanden, dass du alles wüsstest. — So scheint es, sprach ich;

wenn nämlich dies gar nichts bedeuten soll, das Was ich nur weiss, so weiss ich freilich alles. — Also hast du auch eingestanden, dass du immer weisst mit demselbigen womit du weisst, sei's auch wenn du weisst oder wie du sonst willst, du hast doch eingestanden, dass du immer weisst und auch alles. Also ist offenbar, dass du auch wusstest als du ein Kind warest, und als du geboren und gezeugt wurdest, ja auch ehe du warest und ehe Himmel und Erde war, wusstest du alles insgesammt, wenn du immer weisst. Und wirst auch, beim Zeus, immer wissen, und alles insgesammt, wenn ich nur will. — Möchtest du es dann immer wollen, du vielverehrter Euthydemos! sagte ich, wenn du anders in der That Recht hast. Aber ich traue dir nicht recht, dass du es im Stande bist, wenn nicht auch dieser dein Bruder Dionysodoros mit will; dann aber vielleicht wol. Sagt mir aber doch, sprach ich, denn im übrigen weiss ich freilich nicht, wie ich euch das bestreiten soll, die ihr solche Wunder von Weisheit seid, dass ich nicht alles weiss, da ihr es ja sagt; dergleichen aber, Euthydemos, wie soll ich sagen dass ich das weiss, dass rechtschaffene Männer ungerecht sind? Komm, sage mir, weiss ich das auch, oder weiss ich es nicht? — Du weisst es freilich, sagte er. — Wie denn? fragte ich. — Dass die Rechtschaffenen nicht ungerecht sind. — Das freilich, sagte ich, schon lange. Aber das frage ich 297
nicht, sondern dass die Rechtschaffenen ungerecht sind, wo ich das gelernt habe? — Nirgends, sagte Dionysodoros. — Also, sprach ich, weiss ich doch dieses nicht. — Du verdirbst uns alles, sagte nun Euthydemos zum Dionysodoros. Denn nun wird herauskommen, dass er nicht weiss, und dass er zugleich wissend ist und nichtwissend. — Da erröthete Dionysodoros. — Aber du, sprach ich, wie meinst du, Euthydemos? dünkt dich, dass er nicht richtig spreche, dieser Bruder, der alles weiss? — Geschwind nahm Dionysodoros hier das Wort, und fragte: Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder? — Lass das, Bester, sprach ich, bis Euthydemos mich gelehrt hat, dass ich weiss, die Rechtschaffenen sind ungerecht, und missgönne mir das Kunststükk nicht. — Du entläufst, Sokrates, sagte Dionysodoros, und willst nicht antworten. — Ganz natürlich, sprach ich. Denn ich bin schon schwächer als Einer von euch, so dass ich vor beiden zugleich wol nicht umhin kann zu fliehen. Denn ich bin ja um vieles schlechter als Herakles, der ja nicht im Stande war, gegen die Hydra zu kämpfen, diese Sophistin, die so klug war, wenn ihrem Saz ein Kopf abgeschnitten wurde, viele neue statt des einen herauszustrekken, und zugleich

auch gegen den andern Sophisten, den Seekrebs, der eben erst, dünkt mich, seewärts her angeschwommen gekommen war; sondern als dieser ihn nun auch noch ängstete, und ihn so von links her ansprach und biss, rief Herakles seinen Brudersohn Joleos zu Hülfe. Und der half ihm freilich genug; wenn aber mein Joleos Patrokles käme, der würde nur Uebel ärger machen. — Antworte also, sagte Dionysodoros, da du doch dieses selbst vorgebracht hast, ob wol Joleos mehr des Herakles Brudersohn war, als der deinige? — Es wird wol das beste sein, Dionysodoros, sprach ich, dass ich dir antworte; denn du lässt doch nicht ab mit Fragen, wiewol ich fast weiss, du thust es nur aus Neid, um zu hindern, dass Euthydemos mich nicht jenes Kunststükk lehren soll. — Antworte also, sprach er. — So antworte ich denn, dass Joleos des Herakles Brudersohn allerdings war, der meinige aber, meines Erachtens, ganz und gar nicht ist. Denn nicht Patrokles mein Bruder war sein Vater, sondern der seinige hiess freiljch ähnlich genug Iphikles, des Herakles Buder. — Patrokles aber, sprach er, ist der deinige? — Ja, sagte ich, von mütterlicher Seite, nicht aber von väterlicher. — Also ist er dein Bruder und auch nicht dein Bruder? — Von Vaterseite nämlich nicht, Bester; denn sein Vater war Chairedemos, der meinige aber Sophroniskos. — Vater also, sprach er, war Sophroniskos und auch Chairedemos? — Allerdings, sprach ich, jener der meinige und der andere seiner. — Also, fragte er, war Chairedemos ein anderer als Vater? — Als der
298 meinige, ja, sprach ich. — War er also etwa Vater, da er doch ein anderer war als Vater? Oder bist du einerlei mit einem Stein? — Ich fürchte wol, sprach ich, unter deinen Händen könnte ich es werden; ich denke aber doch nicht. — Also bist du ein anderer als der Stein? — Ein anderer. — Und nicht wahr, weil du ein anderer bist als der Stein, bist du nicht Stein? und weil ein anderer als Gold, bist du nicht Gold? — Richtig. — Also auch Chairedemos, sagte er, wenn er ein anderer ist als Vater, ist nicht Vater. — Er scheint, sprach ich, nicht Vater zu sein. — Und wenn Chairedemos Vater ist, nahm Euthydemos das Wort, so ist wiederum Sophroniskos ein anderer als Vater, und nicht Vater, so dass du, o Sokrates, vaterlos wärest. — Da fiel Ktesippos ein und sagte, Eurem Vater aber begegnet wol nicht das nämliche? ist er nicht ein anderer als mein Vater? — Weit gefehlt, sprach Euthydemos. — Also, fragte jener, derselbe? — Derselbe freilich. — Das wollte ich nicht gar gern. Aber, Euthydemos, fuhr er fort, ist er etwa nur mein Vater oder auch der übrigen Menschen? — Auch der

übrigen, antwortete er. Oder meinst du, derselbe sei Vater und auch nicht Vater? — Das meinte ich freilich, sagte Ktesippos. — Wie, fragte jener, also wäre auch Gold zugleich nicht Gold, und ein Mensch nicht Mensch? — Wenn du nur nicht, sagte Ktesippos, gerissenes wieder mit gerissenem zusammenknüpfst. Denn das ist auch eine üble Sache, wenn dein Vater aller Vater ist. — Das ist er aber doch, sagte jener. — Etwa nur der Menschen, fragte Ktesippos, oder auch der Pferde und aller übrigen Thiere? — Aller, sagte er. — Auch deine Mutter eben so die Mutter von allen? — Auch die Mutter. — Also ist deine Mutter auch die Mutter der Schweinigel? — Auch deine, sagte er. — Und du bist also der Bruder der Stinte und der jungen Hunde und der Ferkel? — Aber auch du, sagte er. — Und obenein ist dein Vater wol gar ein Hund? — Auch deiner, sagte er. — Sogleich, Ktesippos, wenn du mir antworten willst, sagte Dionysodoros, sollst du das zugestehn. Sage mir, hast du einen Hund? — Und das einen recht bösen, sprach Ktesippos. — Hat er auch Junge? — Ja, sprach er, eben solche. — Deren Vater ist also doch der Hund. — Ja wol, sprach er, ich habe selbst gesehn wie er die Hündin beschwängerte. — Wie nun, ist der Hund nicht dein? — Freilich, sagte er. — Und so wie dein, ist er auch Vater; so dass der Hund dein Vater wird, und du der jungen Hunde Bruder. Und sogleich fuhr Dionysodoros weiter fort, damit Ktesippos nicht zuvor etwas sagen könnte, und sprach, Und noch dies einzige beantworte mir: Schlägst du wol diesen Hund? — Da lachte Ktesippos und antwortete, Ja bei den Göttern, denn dich kann ich nicht. — Also schlägst du deinen 299
Vater? — Mit weit besserem Recht, sagte Ktesippos, möchte ich wol euren Vater schlagen, was er sich doch gedacht hat, so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiss o Euthydemos, hat wol euer und der Hündchen Vater schon sehr viel gutes dieser eurer Weisheit zu verdanken? — Er braucht gar nicht viel gutes, Ktesippos, weder er noch du. — Noch auch gewiss du selbst, Euthydemos. — Noch auch irgend ein anderer Mensch. Denn sage mir nur, Ktesippos, ob du es einem Kranken gut hältst Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht? Oder wenn einer in den Krieg zieht, lieber mit Waffen zu gehen als unbewaffnet? — Ich denke so, antwortete er, wiewol ich glaube, du wirst wieder etwas herrliches sagen. — Das wirst du am besten wissen, sagte er, antworte nur. Denn da du zugiebst, dass es einem Menschen gut ist, wenn er ihrer bedarf, Arzenei zu nehmen: so muss er also recht viel von diesem guten nehmen, und es wird ihm vortrefflich bekommen,

wenn ihm einer ein ganz Fuder voll Niesewurz klein stiesse und eingäbe. — Gar vortrefflich, Euthydemos, wenn der Einnehmende so gross wäre als die delphische Bildsäule. — Und, fuhr jener fort, wenn es im Kriege gut ist Waffen zu tragen: so muss man ja wol so viel als nur möglich Spiesse und Schilder haben, wenn es ja gut ist? — Gewiss, sagte Ktesippos. Und du, Euthydemos, glaubst das wol nicht, sondern nur eins, und einen Spiess? — Ja, so glaube ich. — Würdest du etwa auch den Geryones und Briareus so bewaffnen? Hierauf, hatte ich geglaubt, verständest du dich besser, da ihr ja Fechtmeister seid, du und dieser Freund. — Da schwieg Euthydemos; Dionysodoros aber fragte den Ktesippos in Bezug auf das vorher geantwortete, dünkt es dich nicht auch gut, Gold haben? — Freilich, und zwar viel, antwortete Ktesippos. — Und bist du nicht der Meinung, dass man gute Sachen immer haben muss und überall? — Gar sehr. — Und das Gold hältst du doch auch für gut? — Das habe ich freilich zugegeben. — Also muss man es immer haben und überall, und vornehmlich bei sich. Und der wäre also der glükkseligste, der drei Talente Gold im Bauch hätte, und ein Talent im Schädel und einen Stater in jedem Auge. — Sagt man doch auch, sprach Ktesippos, dass das die glükklichsten und trefflichsten Männer sind unter den Skythen, die recht viel Gold haben in ihren Schädeln, auf die Art wie du vorher den Hund meinen Vater nanntest; und was das wunderbarste ist, sie trinken auch aus diesen ihren eignen vergoldeten Schädeln und sehen inwendig hinein, indem sie ihren eignen Schopf in der
300 Hand halten. — Was für Dinge sehen aber wol die Skythen und alle andere Menschen, fragte Euthydemos, die sich zeigen lassen oder die sich nicht zeigen lassen? — Die sich zeigen lassen, offenbar. — Also auch du? — Auch ich. — Siehst du wol unsere Kleider? — Ja. — Lassen sich die nun wol zeigen? — Allerdings, ganz ungemein, sprach Ktesippos. — Was denn, fragte jener, lassen sie sich zeigen? — Nichts. Du aber glaubtest es ginge ganz und gar nicht, so gut bist du. Aber, Euthydemos, mich dünkt du träumst ohne zu schlafen, und wenn es irgend möglich ist, zu reden ohne etwas zu sagen, so thust du es gewiss. — Ist das etwa, sprach Dionysodoros, nicht möglich für Schweigende zu reden? — Ganz und gar nicht, sagte Ktesippos. — Auch nicht für Redende zu schweigen? — Noch weniger. — Wenn du also für Steine, Holz oder Eisen redest, redest du da nicht für Schweigende? — Keinesweges, antwortete er, wenn ich dabei in der Schmiede herumgehe; denn da schreit das Eisen gewaltig wenn man es an-

rührt, so dass dir hier doch aus übergrosser Weisheit entgangen ist, dass du nichts sagst. Aber zeigt mir nun auch das andere, wie es wiederum für Redende möglich ist zu schweigen. Und Ktesippos schien mir sehr in Eifer zu sein wegen seines Lieblings. — Wenn du schweigst, sprach Euthydemos, schweigst du nicht für Alle? — Ja. — Also auch für Redende zugleich schweigst du, wenn doch die Redenden unter den Allen begriffen sind. — Wie, fragte Ktesippos, schweigen denn nicht Alle? — Nein doch, sagte Euthydemos. — Also, Bester, reden etwa Alle? — Ja, die Redenden. — Aber, sagte jener, danach fragte ich ja nicht, sondern Alle, ob die reden oder schweigen? — Keines von beiden, und beides, sagte hurtig einfallend Dionysodoros, denn mit der Antwort, das weiss ich gewiss, wirst du nichts anfangen können. — Da lachte, wie er pflegt, Ktesippos laut auf und sagte: o Euthydemos, dein Bruder hat die Frage doppelt genommen, und ist verloren und überwunden. — Da freute sich Kleinias sehr und lachte, so dass dem Ktesippos noch mehr als zehnfach der Muth wuchs. Wie mich aber dünkt, hatte der schlaue Ktesippos schon von ihnen selbst eben dieses abgehört. Denn es giebt nirgend sonst noch solche Weisheit unter den Menschen. Und ich sagte darauf: Warum lachst du doch, Kleinias, über so wichtige und schöne Dinge? — Hast du denn schon jemals ein schönes Ding gesehn, Sokrates? fragte Dionysodoros. — O ja, sagte ich, viele. — Waren die verschieden von dem schönen, sprach er, oder einerlei mit dem schönen? — Da war ich nun wieder auf jeden Fall in der Klemme, und dachte, mir geschähe Recht dafür, dass ich gemukkst hätte. Dennoch aber sagte ich, Verschieden von dem schönen selbst; aber301
jedes hat doch eine gewisse Schönheit bei sich. — Also, sprach er, wenn du einen Ochsen bei dir hast, bist du ein Ochs? und weil du jezt mich bei dir hast, bist du Dionysodoros. — Sprich wenigstens nicht ruchloses, wie das lezte, sagte ich. — Aber auf welche Weise, sprach er, kann denn, wenn nun ein verschiedenes Ding zu einem verschiedenen hinzukommt, dies verschiedene das verschiedene sein? — Also dagegen, sagte ich, findest du Bedenken? denn nun unterfing ich mich schon den Männern ihre Weisheit nachzuahmen, weil ich so grosses Vergnügen daran fand. — Wie, sprach er, sollte ich nicht Bedenken haben, ich und alle andern Menschen, gegen das was nicht ist? — Wie meinst du, sprach ich, ist nicht das schöne schön und das hässliche hässlich? — Wenn ich es dafür halte, sprach er. — Hältst du es also dafür? — Freilich, sagte er. — Also ist doch auch das einerlei

einerlei und das verschiedene verschieden. Denn das verschiedene ist doch wol nicht das einerlei. Dagegen, dachte ich, würde kein Kind Bedenken finden, dass das verschiedene verschieden ist! Doch Dionysodoros, dies hast du nur mit Willen so übersehen. Denn übrigens dünkt mich, dass wie jeder ausgelernte Künstler was ihm zu fertigen zukommt, so auch ihr das Gespräch ganz vortrefflich ausarbeitet. — Weisst du also, sprach er, was jedem Künstler zukommt? Zuerst wem kommt das schmieden zu? — Ich weiss, dem Schmidt. — Wem Töpfe machen? — Dem Töpfer. — Und schlachten und abledern, und das kleine Fleisch zerlegen, kochen und braten? — Dem Koch, sprach ich. — Wenn man nun einem thut, was ihm zukommt, so thut man doch Recht? — Gewiss. — Und dem Koch, sagst du, kommt schlachten und abledern zu? Hast du das zugegeben oder nicht? — Freilich habe ich es zugegeben, aber sieh es mir nur nach. — Offenbar also, fuhr er fort, wenn Jemand den Koch schlachtet, zerlegt, kocht und bratet: so thut er ihm was ihm zukommt. Und wenn Jemand den Schmidt schmiedet und den Töpfer auf der Scheibe dreht: so thut er ihm was ihm zukommt? — O Poseidon! rief ich aus, jezt hast du deiner Weisheit die Krone aufgesezt! Werde ich die wol je so gewinnen, dass sie mir eigen wird? — Würdest du sie wol erkennen, Sokrates, wenn sie dir eigen geworden wäre? — Wenn du es willst, sprach ich, dann gewiss. — Und wie, sprach er, glaubst du zu erkennen, was dein ist? — Wenn du nicht etwa anderes meinst, sagte ich; denn mit dir muss man anfangen und mit dem Euthydemos endigen. — Glaubst du also etwa, dass das dein ist, worüber du zu gebieten hast, und womit du anfangen kannst, was du willst? Zum
302 Beispiel, würdest du glauben, diejenigen Ochsen und Schaafe wären dein, welche du dürftest verkaufen, verschenken und schlachten welchem Gott du wolltest? und mit denen es sich nicht so verhielte, die wären nicht dein? — Da merkte ich schon, dass hieraus wieder eins aufdukken würde von jenen herrlichen Fragestükken, und da ich es gern baldmöglichst hören wollte, antwortete ich: Allerdings, so verhält es sich, dergleichen allein ist mein. — Und wie? Thiere nennst du doch das, was eine Seele hat? — Ja, sprach ich. — Du giebst also zu, von den Thieren seien allein diejenigen dein, womit du Macht hast alles das zu thun, was ich eben erwähnte? — Das gebe ich zu. — Darauf hielt er spöttisch verstellter Weise inne, als ob er auf etwas grosses sänne, und fragte dann, Sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus? — Da ahndete mir schon, dass es kommen würde wie es zulezt

auch kam, und ich drehte und wendete mich rathlos und vergeblich wie im Neze gefangen, und sagte: Nein, den habe ich nicht, Dionysodoros. — So bist du ja ein ganz erbärmlicher Mensch, und gar nicht ein Athener, wenn du weder väterliche Götter hast, noch heiliges, noch sonst etwas schönes und gutes. — Halt, sagte ich, Dionysodoros, sprich besser, und lass mich nicht so hart an als Lehrer. Denn ich habe ja allerdings Altäre und Heiligthümer häusliche und väterliche, und alles was andere Athener von der Art haben. — Also andere Athener haben keinen väterlichen Zeus? — Nein, sagte ich, diesen Namen führt er bei keinen Ioniern, weder bei denen, die von dieser Stadt aus anderwärts hingezogen sind, noch bei uns selbst. Sondern väterlich heisst uns Apollon wegen Erzeugung des Ion. Zeus aber wird bei uns nicht väterlich genannt, sondern der Zeus des Gehöftes und der Brüderschafts-Zeus, und so auch Athene, die Athene der Brüderschaften. — Das ist ja genug, sprach Dionysodoros; so hast du doch, wie es scheint, einen Apollon und Zeus und Athene. — Ja wol, sagte ich. — Also sind doch auch diese deine Götter? — Ja, Ahnherrn, sagte ich, und Gebieter. — Immer doch deine, sprach er, oder hast du nicht eingestanden, dass sie dein sind? — Ich habe es eingestanden, sagte ich, denn was will ich machen? Nun sind doch diese Götter Thiere? Denn du hast eingestanden, was eine Seele habe sei Thier. Oder haben diese Götter keine Seele? — Sie haben, sprach ich. — Also sind sie doch auch Thiere? — Das sind sie. — Und von Thieren, gestandest du, wären nur diejenigen dein, welche du Macht hättest zu verschenken, zu verkaufen und zu schlachten welchem Gott du wolltest. — Ich habe es eingestanden, sprach ich. Denn ich kann ja doch nicht entschlüpfen, Euthydemos. — So komm denn, fuhr er fort, und sage mir gleich, da du bekennst, Zeus sei dein und die andern Götter, ob du sie wol dürftest verschenken oder verkaufen, oder was du sonst wolltest mit ihnen anfangen wie mit andern Thieren? — Da lag ich nun, Kriton, von der Rede getroffen sprachlos da. Ktesippos aber wollte mir zu 303
Hülfe kommen, und sagte, Der Popanz Herakles! was für ein schönes Stükk! — Wie doch, sprach Dionysodoros, ist Herakles der Popanz, oder der Popanz Herakles? — Da rief Ktesippos aus: O Poseidon! was für gewaltige Reden! Ich lasse ab; denn die Männer sind unbezwinglich.

Und hier, lieber Kriton, war auch keiner unter den Anwesenden, der die Rede nicht über die Maassen gelobt hätte, und die beiden erlagen fast dem Lachen und dem lauten Beifall und der

Freude. Denn beim vorigen entstand zwar auch schon jedesmal gar schönes Getümmel unter den Freunden des Euthydemos allein. Hierbei aber wollten fast die Säulen im Lykeion mit einstimmen in das Getümmel, und sich freuen an den Männern. Und ich selbst war so ergriffen, dass ich gestehen musste, nie so weise Männer gesehen zu haben, und ganz bezwungen und gefangen von ihrer Weisheit wendete ich mich dazu sie beide zu preisen und zu verherrlichen, und sagte, O ihr glükkseligen beiden über eure wunderbaren Gaben, dass ihr eine so grosse Sache so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht! Denn unter vielem andern schönen, das sich in euren Reden findet, o Euthydemos und Dionysodoros, ist dieses fast das erhabenste, dass ihr euch um die meisten Menschen und um die ernsthaften zumal und die für etwas gehalten werden nichts kümmert, sondern um die welche euch gleichen nur. Denn das weiss ich gewiss, dass mit diesen Reden nur wenig Menschen recht zufrieden sein möchten, die euch gleichen; die andern aber haben wol so wenig Verstand davon, dass ich gewiss weiss, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden. Auch dies ist noch etwas recht leutseliges und gutmüthiges in euren Reden, dass wenn ihr nun läugnet, es sei überall gar nichts schön oder gut oder auch weiss und was irgend von der Art, oder auch es sei überall nichts vom andern verschieden, ihr dann freilich recht ordentlich den Leuten den Mund zusammennäht, wie ihr auch selbst sagt; aber nicht nur Anderer ihrem scheint ihr dies anzuthun, sondern auch eurem eignen, das ist eben das artige davon und benimmt diesen Reden alles verhasste. Das grösste aber ist, dass diese Sache so beschaffen und von euch recht kunstreich so ausgedacht ist, dass es in gar weniger Zeit jeder Mensch lernen kann. Das habe ich bemerkt und recht Acht gehabt auf den Ktesippos, wie schnell er aus dem Stegereif im
304 Stande war, euch nachzuahmen. Diese künstliche Eigenschaft eures Geschäftes ist nun für das schnellere Ueberliefern freilich gar schön, aber vor vielen Menschen betrieben zu werden eignen sich diese Reden deshalb weniger; sondern, wenn ihr mir wenigstens folgen wollt, werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit sie nicht die Kunst allzuschnell erlernen, und euch dann wenig Dank dafür wissen. Sondern redet hübsch meist nur unter euch so; oder wenn ja vor Jemand anderm, nur vor dem, der euch bezahlt. Und eben dies müsst ihr auch, wenn ihr verständig handeln wollt, euren Schülern rathen, ja nie vor keinem andern Menschen, son-

dern immer nur vor euch und unter sich diese Kunst zu treiben. Denn es ist nun einmal so, Euthydemos, das seltene ist das geltende, und das Wasser ist das allerwohlfeilste, ohnerachtet es das vortrefflichste ist, wie Pindaros sagt. Aber kommt, sprach ich, damit ihr auch mich und diesen Kleinias hier gleich aufnehmet.

Dies, o Kriton, und einiges andere wenige sprachen wir noch, und gingen dann. Sieh also nun zu, wie du auch zu den beiden Männern kommst, da sie verhiessen, dass sie es jeden lehren könnten, der nur bezahlen wollte, und dass sie keine Gemüthsart noch Alter ausschliessen wollten. Ja was dir besonders wichtig sein muss, sie sagten auch den, der mit dem Erwerb beschäftiget wäre, hindere nichts ihre Weisheit sich sehr leicht anzueignen.

Kriton. Gewiss, Sokrates, bin ich ein grosser Redefreund und mag gern etwas lernen. Indess scheint es fast, dass auch ich einer von denen bin, die dem Euthydemos nicht gleichen; sondern von jenen, von denen du auch sagtest, dass sie lieber möchten durch solche Reden widerlegt werden als selbst widerlegen. Und obschon es mir gar lächerlich vorkommt dich zurechtzuweisen: so muss ich dir doch, was ich gehört habe, wieder erzählen. Höre also, dass einer von denen, die von euch gingen, mir begegnete indem ich umher ging, ein Mann der sich sehr klug dünkt, von jenen einer die stark sind in den gerichtlichen Reden, der fragte mich: Nun, Kriton, du hörst nicht zu bei dieser Weisheit? — Nein, beim Zeus, sagte ich, denn auch als ich dabei stand, konnte ich nichts verstehen wegen des Gedränges. — Schade! sprach er, es lohnte wol es zu hören. — Wie so? fragte ich. — So hättest du, sagte er, Männer reden gehört, welche jezt die weisesten sind in dergleichen Reden. — Darauf sagte ich: Wie sind sie dir denn vorgekommen? — Wie anders, antwortete er, als wie man diese Leute immer hört Possen treiben, und sich um nichtswerthe Dinge eine unwürdige Mühe geben. — So sagte er wörtlich. Da sprach ich: Aber es ist doch eine schöne Sache um die Philosophie. — Wie doch schön, sagte er, du Guter? Gar nichts werth. Vielmehr wenn du auch jezt wärest zugegen gewesen, würdest du dich, glaube ich, recht geschämt haben für deinen 305
Freund, so abgeschmakkt war er, sich solchen Menschen hingeben zu wollen, denen gar nichts daran liegt was sie sagen, die sich aber an jedes Wort hängen. Und diese, wie ich eben sagte, sind von den besten jezt. Aber eben, lieber Kriton, die Sache selbst und die Menschen die sich damit abgeben sind ganz schlecht und lächerlich. — Mich indess, o Sokrates, dünkt, die Sache selbst

könne wol weder dieser mit Recht tadeln noch wer sie sonst tadelt. Allein mit solchen Menschen sich vor vielen andern einlassen zu wollen, das schien er mir mit Recht zu missbilligen.

Sokrates. O Kriton, wunderlich sind solche Menschen. Allein ich weiss noch nicht, was ich sagen soll. Zu welchen gehörte der, der dir begegnete und die Philosophie tadelte? war er einer von denen die selbst vor Gericht zu streiten verstehn, ein Redner? oder von denen die solche hinschikken, ein Verfertiger der Reden mit denen die Redner streiten?

Kriton. Keinesweges ein Redner, beim Zeus, ich glaube nicht, dass er jemals die Gerichtsstätte betreten hat. Aber man sagt, dass er die Sache versteht und stark darin ist, und vortreffliche Reden ausarbeitet.

Sokrates. Ich verstehe schon, und eben von diesen wollte ich auch selbst reden. Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie ständen auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein, und ausserdem dass sie es sind auch bei den Meisten dafür zu gelten, so dass wenn sie nicht bei Allen diesen Ruhm davon trügen, ihnen hiebei Niemand im Wege stehe, als die sich mit der Philosophie beschäftigen. Sie glauben daher, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten, dass man sie für nichts werth hielte, alsdann sie selbst unbestritten überall den Sieg davon tragen müssten im Rufe der Weisheit. Denn die weisesten wären sie doch in der That; wenn sie aber in der Unterhaltung den kürzeren zögen, so wären es die aus des Euthydemos Schule, von denen sie eingeengt würden. Für weise aber halten sie sich mit grossem Scheine des Rechtes, weil sie sich nämlich mässig mit der Philosophie einliessen und mässig mit den Staatsgeschäften, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie liessen sich mit beiden so viel ein als nöthig, und könnten ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ärndten.

Kriton. Und wie? dünkt dich etwas damit gesagt zu sein, Sokrates? Denn gewiss doch hat der Männer Rede einen recht stattlichen Schein.

Sokrates. Das hat sie auch in der That, Kriton, mehr Schein als Gedeihn. Denn es ist nicht leicht sie zu überzeugen, dass sei es ein Mensch oder was irgend sonst in der Mitte steht zwischen
306 zwei Dingen und an beiden Theil hat, wenn es aus einem Gut und einem Uebel zusammengesezt ist, alsdann besser als das eine sein wird, aber schlechter als das andere; wenn aber aus zweierlei

gutem, das sich nicht auf denselben Gegenstand bezieht, dann schlechter als jedes von beiden dazu, wozu jedes einzelne von jenen, woraus es besteht, gut ist; und dass nur was aus zwei Uebeln bestehend, die es nicht in derselben Beziehung sind, sich in der Mitte zwischen beiden befindet, besser sein wird, als jedes von den beiden, woran es Theil hat. Ist nun also die Philosophie gut, und die ausübende Staatskunst auch, aber jede in einer andern Beziehung und diese wollen in der Mitte zwischen beiden stehn: so ist nichts damit gesagt; denn sie sind alsdann schlechter als beide. Ist aber die eine etwas gutes und die andere dagegen etwas übles: so sind sie freilich besser als die Einen, aber auch schlechter als die Andern. Und nur wenn beide etwas schlechtes wären, in diesem Falle allein hätten sie Recht; sonst aber auf keine Weise. Allein ich glaube nicht, dass sie eingestehen werden, weder dass beide schlecht sind, noch dass die eine schlecht ist und nur die andere gut. Also sind in der That diese, welche an beiden Antheil haben wollen, schlechter als jeder von beiden darin, in Beziehung worauf eben Staatskunst und Philosophie ihren Werth haben; und ohnerachtet sie der Wahrheit nach die dritten sind, suchen sie doch als die ersten zu erscheinen. Verzeihen muss man ihnen nun wol dieses Verlangen, und ihnen nicht darum zürnen; sie aber doch nur für das ansehn, was sie wirklich sind. Denn man muss mit jedem vorlieb nehmen, der nur irgend etwas vernünftiges behandelt, und mit wakkerem Ernst durcharbeitet.

Kriton. Wegen meiner Söhne nun, o Sokrates, bin ich ja gewiss, wie ich dir auch jedesmal sage, in rechter Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere zwar ist nur noch klein, Kritobulos aber wächst schon heran, und bedarf eines, der ihm forthilft. So oft ich nun mit dir zusammenkomme, ist mir so zu Muth, dass es mich grosse Thorheit dünkt, meiner Söhne wegen für viele andere Dinge soviel Sorge getragen zu haben, sowol für meine Verheirathung, um sie mit einer recht wohlgearteten Mutter zu erzeugen, als auch für mein Vermögen, um sie so wohlhabend als möglich zu machen, wenn ich nun nicht auch für ihren Unterricht sorgen wollte. So oft ich aber auf einen von denen hinsehe, die sich dafür ausgeben Jünglinge zu unterrichten und zu bilden: so werde ich ganz irre und sie dünken mich insgesammt, wenn ich sie recht betrachte, ganz verkehrt zu sein, damit ich dir doch die Wahrheit gerade heraussage, so dass ich nicht weiss wie ich den jungen Menschen zur Philosophie aufmuntern kann.

Sokrates. Lieber Kriton, weisst du denn nicht, dass in jedem 307

Geschäft der Schlechten viele sind, und diese nichts werth, der Trefflichen hingegen nur wenige, diese dann aber auch alles werth. Oder hältst du die Turnkunst nicht für etwas schönes, und die Haushaltungskunst, und die Redekunst und die Kriegskunst?

Kriton. Ja wol recht sehr.

Sokrates. Und wie nun? siehst du nicht in jeder die Meisten zu jedem Geschäft sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen?

Kriton. Ja, beim Zeus, da sprichst du sehr wahr.

Sokrates. Und wolltest nun deshalb du selbst dich allen diesen Geschäften entziehen, und sie auch deinen Söhnen nicht gestatten?

Kriton. Das wäre ja wol keinesweges recht, Sokrates!

Sokrates. Thue also ja nicht, was sich nicht gebührt, Kriton! Sondern die lass ganz bei Seite, die sich der Philosophie befleissigen, ob sie gut sind oder schlecht, und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich; und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne, erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.

ANMERKUNGEN.

ZUM GORGIAS.

S. 9. Z. 33. Im Protagoras nun. Man vergleiche Ersten Theiles Ersten Band S. 208—211.

S. 13. Z. 6. aus dem Lysis. Es muss dem Leser überlassen bleiben, ob er sich leichter dieses denken kann, oder jenes dass diese Andeutungen dem Verfasser des Lysis vielmehr den Stoff zu seiner Composition gegeben haben. Nur bleibt dieser Verfasser dann noch immer weit kunstreicher als Herr Ast ihm einräumen will.

S. 16. Z. 5. keine Spur irgendwo zeigt. Für mein Gefühl wenigstens. Herr Ast meint freilich anders und will mit hieraus schliessen, Platon habe den Gorgias während des sokratischen Prozesses abgefasst, wo er wol schwerlich die Stimmung haben konnte zu einem so höchst kunstreichen und, was doch Herr Ast im Ganzen auch zugeben wird, so höchst besonnenen Werk. Doch ich enthalte mich hierüber mehr zu sagen, und lasse jedem sachkundigen Leser die Wahl.

Ebend. Z. 21. u. 22. in den Ekklesiazusen des Aristophanes. Man sehe die Commentatoren zu dieser Komödie an verschiedenen Stellen, und ausführlicher über das Ganze *Morgenstern. Commentat. de Platonis republ. p.* 76 — 78. — Wollte Jemand einwenden, es wären in dieser Komödie vielleicht nicht soviel Anspielungen auf den Platon als man gewöhnlich glaubt: so ist doch deutlich genug, dass Philosophen und zwar Sokratiker mitgenommen werden, unter welchen er immer um so sicherer mit getroffen wurde, als er an Ruhm und Ansehn sich vor den übrigen auszeichnete.

S. 17. Z. 6. das Beispiel des Archelaos. Athenaios in der bekannten Stelle *XI.* 507. *Ed. Bip. IV, p.* 384. schreibt hierüber wunderliche Dinge, die man ihm doch nachgesprochen, und daraus wenigstens von einem Verhältniss des Platon zum Archelaos, was ganz unmöglich ist, geträumt hat. Die Stelle lautet so: „Im Gorgias aber hechelt er nicht nur den durch, nach welchem das Gespräch überschrieben ist, sondern auch Archelaos, den König von Makedonien, nicht nur als von niedriger Herkunft, sondern auch, dass er seinen Herrn und König getödtet hätte. Und dies ist derselbe Platon, von welchem Speusippos sagt, er sei vermöge seiner engen Freundschaft mit dem Archelaos Ursach gewesen, dass Philippos zur Regierung gekommen." Nachdem nun Athenaios die hieher gehörige Stelle des Speusippos angeführt, fährt er fort: „Ob sich dies aber wirklich so verhalte, das mag Gott wissen." Ja wol mag Gott wissen wie sich dies so verhalten könne, nämlich nicht was Speusippos sagt, sondern was im Athe-

naios daraus gefolgert wird, Platon solle vermöge eines vertrauten Verhältnisses mit dem Archelaos, der in demselben Jahre mit dem Sokrates starb, Ursach gewesen sein, dass zehn Olympiaden später Philippos zur Regierung kam. Und auf welche Weise? man höre. Nämlich Karystias der Pergamener, so erzählt Athenaios, schreibt in seinen Denkwürdigkeiten folgendes. Als Speusippos erfuhr, dass Philippos übel vom Platon spräche, liess er in einen Brief folgendes einfliessen: „Als ob man nicht wüsste, dass Philippos sogar dass er König geworden dem Platon zu verdanken hätte. Denn Platon sandte den Euphraios an den Perdikkas, und dieser bewog ihn, dem Philippos einiges Gebiet einzuräumen. Da er nun hier eine bewaffnete Macht unterhielt: so hatte er, als Perdikkas starb, die Mittel in Bereitschaft, und konnte sich in Besiz des Reiches sezen." Ist nun hier wol mit einem Worte vom Archelaos und einem Verhältniss zu ihm die Rede? Wenn wir nicht aus Schuld einer ungeheuren Verfälschung dem Sophisten Unrecht thun, so hat er den Alketas, den Archelaos tödtete, und den Perdikkas, dem er nachfolgte, und den weit späteren Perdikkas, der vor dem Philippos regierte, alles auf die wunderbarste und unwissendste Art durcheinander geworfen. Zuviel Worte schon, um ein so elendes Gewäsch zu widerlegen. Nur sieht man doch daraus, wie schlechten Autoritäten Athenaios bei dem was er gegen Platon sagt gefolgt ist, oder wie unbedachten Gebrauch er von seinen Collectaneen gemacht hat, ohne nur sich vorzusehen, dass er Namen und Zeiten nicht verwirre. Was übrigens Speusippos sagt, muss, wenn er es wirklich gesagt hat, auch wahr sein, und kann demnächst andern Nachrichten zur Berichtigung und Ergänzung dienen, welche den Philippos bis zum Tode des Perdikkas in Thebä bleiben lassen.

S. 19. Z. 18. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause. Diese Stelle will mich noch immer hindern anzunehmen, dass Gorgias sich in dem Hause des Kallikles befindet, und das folgende Gespräch dort spielt. Denn zuerst wäre schon der ganze Ausdrukk im Hause selbst wie in der Nähe des Hauses höchst wunderlich. Sokrates nämlich musste schon das Ansehn haben, dort hineingehn zu wollen, nicht etwa vorbei, wo sich Gorgias befand, welches aus dem ersten Anruf des Kallikles deutlich wird, und das ὅταν muss nothwendig auf eine andere Zeit gehn, als auf die des Begegnens selbst. Und dann, wo soll doch Kallikles den Sokrates getroffen haben? Soll er selbst im Begriff gewesen sein fortzugehen, die versammelten Gäste im Hause zurükklassend? Es will sich gar keine Athenische Weise dieser Begegnung denken lassen, wenn man das ganze Gespräch in das Haus versezt. Ich meine also, Gorgias befindet sich mit seiner Gesellschaft an einem öffentlichen Orte, etwa im Lykeion, wo so viele platonische Gespräche spielen, und Kallikles hat sich nach geendigter Epideixis des Sophisten von den Andern etwas nach vorne zu entfernt wo er den Sokrates, der eben hineintreten will, anredet. Anders als unter dieser Voraussezung will nicht alles stimmen.

S. 20. Z. 34. oder mit dessen Bruder. Dies war der berühmte Polygnotos. Er wird hier als noch lebend erwähnt, und wenn wir nicht eine kleine Zeitverwirrung von entgegengesezter Art, als man gewohnt ist, sie beim Platon anzutreffen, annehmen wollen: so muss Polygnotos noch den Anfang der zwei und neunzigsten Olympiade überlebt haben.

Ebend. Z. 40. viele Künste. Man weiss sowol aus einer späteren Stelle unseres Gesprächs, S. 37. Z. 20. 21., als aus Aristot. Metaph. I, 1., dass dies eine Stelle aus einer Schrift des Polos ist. Wunderbar genug, dass Platon hier dem Polos zuerst seine geschriebenen Worte als schon geschrieben in den Mund legt, und sich hernach doch nicht auf das gehörte, sondern nur auf das gelesene beruft.

S. 22. Z. 24. ich habe meine Freude. Dies absichtlich wiederholte Ja und die Bemerkung darüber kann weder eine Lächerlichkeit auf den Gedanken werfen sollen, noch ein blosser müssiger Scherz sein. Vielleicht flüchtige Berükksichtigung eines Tadels über Platons vielfältig abwechselnde Formeln des Bejahens und Verneinens als über etwas Gezwungenes.

S. 23. Z. 28. handgreifliches. In der Urschrift stehen hier zwei Worte für handgreifliches und Vollführung, welche im Attischen nicht gewöhnlich, sondern aus des Gorgias Mundart und Sprachgebrauch genommen waren. In denen der Uebersezung sticht mehr das gezierte und gekünstelte hervor, als das fremde; wahrscheinlich aber wollte Platon auch dies vornehmlich nachahmen.

Ebend. Z. 40. als die zu welchen. Nur ungern bin ich in der Uebersezung, durch die Einstimmigkeit der Handschriften bewogen, von der in der früheren Ausgabe zu einer Zeit wo man der Vermuthung mehr einräumen konnte, vorgeschlagenen Aenderung *περὶ ἃ σὺ φῂς* statt *περὶ ἅς φῂς* wieder abgegangen. Schwer zwar ist das hier sonst immer vom Gegenstand gebrauchte *περὶ* in dieser Bedeutung zu ertragen.

S. 24. Z. 25. woran denn? War schon das vorige schwer, so ist hier die Verwirrung welche das *τῶν* anrichtet, gar nicht zu ertragen, und ich nehme gern die Hülfe an welche einige Handschriften darbieten, das *τῶν* zweimal bei Bekker S. 12. Z. 10. so wie das auch von ihm eingeklammerte *γνῶσις* zu löschen.

Ebend. Z. 35. wie es in der Volksversammlung heisst. Für die, welche ich nicht auf den Scholiasten verweisen kann, aus ihm zur Erklärung folgendes: Bei Ausrufung der Verordnungen oder Gesezе in der Versammlung nannte der Ausrufer bei der ersten Verordnung und Gesez den Namen des Verordnenden und Vorschlagenden, und seines Vaters Namen und seines Demos, wie etwa: Demosthenes, der Sohn des Demosthenes, der Päanier, bringt in Vorschlag folgende Verordnung. Folgte aber hierauf noch ein Vorschlag von demselben, so sprach der Herold, um nicht unnüze Worte zu machen: Alles andere wie zuvor, er bringt aber auch noch folgendes in Vorschlag. Diese Erklärung scheint mir doch nicht aus dem Finger gesogen und für diese Stelle sehr annehmbar, wenn gleich anderwärts Phaedo 102 *ξυγγραφικῶς ἐρεῖν* in etwas anderem Sinne von der weitläuftigen Förmlichkeit der Sprache in Verträgen u. dgl. vorkommt.

S. 25. Z. 16. jenes Trinklied. S. *Brunck. Anal. I*, 122 unter den Simonideischen.

Die Gesundheit ist das beste jedem Menschen,
Zweitens, dass er schön von Gestalt erscheine,
Reichsein ohne Falsch das dritte, und endlich
Das vierte sich der Jugend freun mit Freunden.

Ebend. Z. 23. 24. der Turnmeister. Es war zu erwünscht für den παιδοτρίβης Ein Wort zu haben, als dass ich diese Annäherung hätte von der Hand schlagen können, in der Hoffnung das Wort werde seine ursprüngliche Deutschheit immer mehr geltend machen, und niemand werde mich anklagen dieses Gebrauchs wegen, als ob ich den Unterschied unserer Leibesübungen und der hellenischen läugnen wollte.

S. 27. Z. 6. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde. Alles was in dieser ganzen Stelle ähnliches vorkommt hier und weiter unten S. 28., ist offenbar Vertheidigung der ganz allmählig fortschreitenden Art, mit der Platon in seinen Gesprächen zu Werke geht. — Uebrigens war für den Hauptbegriff, der von Seite 29. an weiter erörtert wird, kein anderes Wort zu finden in der Uebersezung als Ueberredung, so dass Ueberzeugung als eine Unterart der Ueberredung erscheint, was uns freilich fremd klingt. Man muss nur nicht übersehen, dass es nur die durch das Gelernthaben von Andern entstandene Ueberzeugung ist. Die Hauptsache ist eben dies, die durch Andere in Jemand hervorgebrachte Vorstellung, dieser Akt wird Ueberredung im Allgemeinen genannt. Sie ist nun entweder mit Erkenntniss verbunden, Wissen, Gelernthaben, oder ohne Erkenntniss, dann Glauben, Ueberredung im engeren Sinne.

S. 29. Z. 31. 32. wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist. Man gebe nur nicht dem Sokrates Sophistereien Schuld, als gehe er darauf aus, sich zugeben zu lassen, der Baumeister solle Rath geben, ob Mauern und Werfte sollten gebaut werden oder nicht. Die Sache war, wenn auch der Ausdrukk nicht überall genau genug ist, im Gespräch selbst deutlich genug durch das Vorige von der Wahl, und wird es noch mehr durch das Folgende.

S. 30. Z. 35. 36. zum Arzt gewählt. Ich halte es unbedenklich mit denen Handschriften bei Bekker, welche ῥήτορα ἢ ὑ nicht lesen, und halte diese Worte für einen ungeschikkten Zusaz. Denn wie soll wol in einer Stadt die Frage vorkommen, ob man nöthig habe einen Redner zu wählen oder ob einen Arzt.

S. 31. Z. 23. weil er das wol auszurichten vermöchte. Wem dies zu hart klingt, der überseze nach Heindorfs Verbesserung „Deshalb aber, weil er dies kann, soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, noch andern etc." Indess ist es vielleicht nicht minder hart, das τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι so ohne Bestimmung zu lassen.

S. 39. Z. 10. gar jung und hizig. Höchst wahrscheinlich eine Anspielung darauf, dass πῶλος Füllen heisst; welche jedoch auch wenn sie ausser allem Zweifel gesezt wäre, die Uebersezung selbst nicht wiedergeben könnte.

Ebend. Z. 39. die Gesezgebung. Nach unserm Sprachgebrauch hätte ich die Staatsverwaltung entweder hinzufügen müssen oder auch allein hinstellen um den Sinn von νομοθετικὴ zu erschöpfen. Denn Platon hat hier ohnstreitig alles dasjenige mitgedacht was in den Volksversammlungen auch durch ψηφίσματα ausgemacht wurde. Allein es schien in vieler Hinsicht besser den Ausdrukk seiner Ableitung nach wiederzugeben, zumal auch die Sache dem aufmerksamen Leser durch die Gegenüberstellung deutlich genug wird.

Ebend. Z. 40. die Rechtspflege. Der Uebersezer kann nicht umhin, hier mit Bekker *δικαστικὴ* zu lesen, und der Menge der Zeugen weniger einzuräumen, zumal sich mancherlei Verleitungsmittel denken lassen. Denn nie braucht Platon sonst *δικαιοσύνη* als den Namen einer solchen Kunst, wenn er gleich die Gerechtigkeit wie alle andern Tugenden *ἐπιστήμη* nennt. Was der Scholiast sagt, kann ursprünglich nur Vertheidigung der einen Lesart gegen die andere gewesen sein, und zerstört den Sinn des Platon gänzlich. Denn gemeint ist hier nichts als die Rechtspflege, welche die Gebrechen des Staates heilt, analog der Heilkunst, und weder von dem vertheilenden Recht kann die Rede sein, welches ja auf jede Weise zur Gesezgebung gehört, noch auch von der Thätigkeit der Seele auf sich selbst. Aber eben dieses Bestreben, den Sinn zu erweitern, kann Antheil gehabt haben an der Verbreitung jener Lesart.

S. 40. Z. 9. fängt sie durch das jedesmal angenehmste den Unverstand. Heusde hat sich hier selbst in seinem eignen Unverstand gefangen, indem er *εὔνοιαν* sezen will für *ἄνοιαν*. Und so geht es, wenn Jemand auf Verbesserungen Jagd machend den Zusammenhang verabsäumt. Sonst hätte er schon gewusst, dass der Nichtwissende nur unter den Nichtwissenden für einen Wissenden gilt. Die ganze Stelle hat übrigens Aristoteles vor Augen gehabt, *Rhet. I.*, 2. 7. *Ed. Bip. p.* 40., dessen Umschreibung des Platonischen Ausdrukks die Uebersezung desselben rechtfertigen mag.

Ebend. Z. 29. und Bekleidung. Da nichts besseres zur Hand war, schien es leidlicher, dem Aristides, dem doch eigentlich die Handschriften, welche *αἰσθητὰ* lesen, beitreten, zu folgen, als anzunehmen, dass Platon das Allgemeine gerade so, als ob es ein neues Besonderes wäre, dem Uebrigen sollte hinzugefügt haben. Ein anderes wäre, wenn er *καὶ τῇ ἄλλῃ αἰσθήσει* gesagt hätte.

Ebend. Z. 40. und in Beziehung auf dasselbe. Schwerlich dürfte an dieser Stelle auch dem alten Text etwas fehlen, vielmehr scheinen in demselben die Worte *σοφισταὶ καὶ ῥήτορες*, wofür auch Bekker sie erklärt, ein Glossem zu sein, und zwar entweder ein unvollständiges oder ein den Sinn entstellendes. Nämlich wie man theils aus dem Massstabe des zulezt aufgestellten Verhältnisses selbst sieht, welcher kein anderer ist als der Unterschied zwischen dem Scheine und dem Wesen, theils aus der hinzugefügten Erklärung, wie der Leib auch Heilkunst und Kochkunst verwechseln würde: so ist hier nicht von der Vermischung der Rhetoren und Sophisten die Rede, sondern von der Vermischung beider mit den wahren Staatsmännern und Rechtskundigen. Dies ist offenbar. Hätte nun das Vermischte selbst, was Platon nicht mehr bezeichnen zu dürfen glaubte, dennoch sollen angeführt werden: so müsste es vollständig geschehen, nämlich die Sophisten und die Redner mit Rechtskundigen und mit Gesezgebern. Die Worte *καὶ περὶ ταῦτα* gehören dem Sinne nach mehr zu *ὥσπερ ἐγγὺς ὄντων*, „wie diese Künste und Nichtkünste einander doch auch wieder nahe stehen und sich auch auf dasselbe beziehen;" sie sind aber hier dem *φύρουσας ἐν τῷ αὐτῷ* zur Erklärung hinzugefügt. Durch die getreue Nachahmung dieser Stellung ist die Uebersezung etwas undeutlich geworden.

S. 41. Z. 10. Vielleicht nun habe ich. Dergleichen konnte man zu mehreren früheren Platonischen Dialogen ebenfalls aufstellen, und so

ist dies wol auch eine allgemeinere Vertheidigung. Auch als Vertheidigung gilt vielleicht in Beziehung auf eine bestimmte Kritik das bald folgende „hast du kein Gedächtniss?" Ebend. Z. 23. 24.

S. 43. Z. 5. das beste zu sein. Bis auf besseren Rath ist vorläufig das τούτου πρόσθεν unübersezt geblieben, weil es in der That gar keinen Sinn hat; wie es denn auch Bekker deshalb als verdächtig bezeichnet.

Ebend. Z. 12. 13. nach deiner Weise. Diese liegt in der Assonanz zwischen λῶστε und Ἠῶλε, welche die Uebersezung nachgeahmt hat, wahrscheinlich ohne dass es unangezeigt so bemerkt würde, wie der Hellene jenes bemerkte. Denn wir hören dergleichen nur erst in Masse. Andere meinen, es gehe auf den übermässigen gezierten Attikismos, den besonders Fremde annahmen, und sich deshalb häufig solcher eigenthümlich attischer Worte bedienten. Man sehe *Lucian. Rhet. praec.* Doch dies ist später, und nie konnte wenigstens um des Attikismos willen ein Athener zu einem Dorier sagen: ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ.

S. 45. Z. 6. in diesem Staat. Ich wünschte nicht, dass Jemand dies auf Athen zöge; es will vielmehr sagen, in dem Staate, worin er dergleichen ausrichtete. Aber ἐν τῇ πόλει ohne ταύτῃ oder einen ähnlichen Beisaz würde auf Athen gegangen sein.

S. 46. Z. 41. und es ein Uebel ist. Die Uebersezung beschüzt zuerst die gemeine Lesart ἀγαθόν τε εἶναι, die auch Bekker beibehalten hat, und wagt dann noch eine kleine Versezung des καὶ vor das κακὸν, damit die beiden Glieder, durch welche das σμικρὸν δύνασθαι beschrieben wird, nämlich εἰ δὲ μὴ sc. ἕπεται τὸ ὠφέλιμον und εἰ κακόν ἐστι τὸ πραττόμενον jenen beiden entsprechen, durch welche das μέγα δύνασθαι beschrieben wird, nämlich ὠφελίμως πράττειν und ἀγαθὸν εἶναι τὸ πραττόμενον. Der Sinn, welcher sich bei der gewöhnlichen Stellung ergiebt: Wenn aber jene beiden Bedingungen nicht eintreffen, ist auch wenig vermögen schon ein Uebel, ist in der That ein wenig frostig. Denn finden jene Bedingungen nicht statt, so giebt Sokrates gar kein δύνασθαι zu, wie denn auch σμικρὸν δύνασθαι hier eigentlich heisst ohnmächtig sein; und dass dies ein Uebel wäre, durfte Sokrates dem Polos nicht erst sagen.

S. 47. Z. 30. Wenigstens höre ich. Dies ist wiederum Tadel eines gezierten Ausdrukks, der sich entweder in den Schriften des Polos findet, oder wahrscheinlicher bei einem andern Zeitgenossen, mit dem Platon in näheren Verhältnissen stand, und der sich hierin der oft getadelten Schule des Gorgias nähert.

S. 49. Z. 10. Ein solcher Beweis. Offenbar kann hier von dem eigentlichen Zeugenbeweise bei Thatsachen schwerlich die Rede sein; sondern von einem andern vor Gericht üblichen Zeugenaufstellen, um allgemeine Urtheile abzugeben, lobende oder tadelnde.

Ebend. Z. 17. Nikias der Sohn des Nikeratos. Wiederum einer von den kleineren Verstössen gegen die Zeit, die man dem Platon leicht verzeihen kann, sie aber doch nicht verschweigen muss. Ueber die Thronbesteigung des Archelaos giebt es zweierlei Angaben, deren eine sie Ol. XCII, 1. die andere Ol. XCIII. 3. ansezt, wahrscheinlich daher, weil in diesen beiden Jahren Kallias Archon zu Athen war. Die Sikelische Niederlage, bei welcher Nikias blieb, war Ol. XCI, 4. Dass Sokrates Vorsizer im

Rathe war — man sehe S. 51. Z. 26. — fällt, wenn man nicht gegen die Wahrscheinlichkeit annehmen will, er sei es zweimal gewesen, in Ol. XCIII, 3. Man sieht, dass auf keinen Fall Nikias, wie doch hier geschieht, als noch lebend kann erwähnt werden, nach der Thronbesteigung des Archelaos, und auch, da die erste Angabe bei weitem die wahrscheinlichere ist, schwerlich jener Begebenheit des Sokrates im Rathe zu Athen. Es scheint mir etwas stumpf dies dadurch auszugleichen, dass bei einem solchen Zeugenanführen auch Verstorbene könnten angeführt werden, und dass eben dieses Sokrates bespotte. Warum führte er dann nicht weit mehr den Perikles selbst an, als das ganze Haus des Perikles, so viel damals noch davon übrig war?

Ebend. Z. 25. aus meinem Gut und der Wahrheit. Eine andere Beziehung musste hier hervortreten, um die Anspielung nicht verloren gehen zu lassen. Nämlich *ἐκ τῆς οὐσίας ἐκβάλλειν* ist der kunstmässige Ausdruk für die Ausspündung und Emission. So wie nun in der Ursprache mit dieser zwiefachen Bedeutung von *οὐσία* gespielt wird: so in der Uebersezung mit einer ähnlichen von Gut.

S. 51. Z. 14. Glükkseliger wird dann freilich. Auch dies muss man nicht blos ansehn als Tadel der Ausdrükke, welche Platon selbst dem Polos in den Mund legt; sondern theils als allgemeine Verwahrung, dass er selbst nirgends einen *εὐθαίμων* oder eine *εὐδαιμονία* zugestehen könne, wo das Gute fehle, theils als Zurechtweisung derer, die sich dies erlaubten, es sei nun wirklich Polos an den er denkt, oder etwa Aristippos.

Ebend. Z. 16. ist auch dies wieder eine Beweisart. Aristoteles sagt *Rhet. III.* 18, 7. *Ed. Bip. p.* 396, Gorgias habe die Vorschrift gegeben, den Ernst der Gegner durch Spott unwirksam zu machen: was er selbst aber spottend vortrügen, durch ernste Behandlung zu entkräften.

S. 54. Z. 21. wie er ihm gar nicht ähnlich ist. Platonischer scheint diese Erklärung, als jene andere „gar nichts ist gegen jenen," und in eben diesem Sinne ist schon die frühere correspondirende Stelle S. 49. Z. 34. 35. übersezt worden. Nur den Unterschied des Verfahrens deükt Platon auf; das Urtheil überlässt er Andern, welches von beiden wol mehr bedeute, das ungeprüfte Beistimmen Vieler, oder das errungene des Gegners selbst.

S. 57. Z. 7. Schlechtigkeit der Seele. Da *πονηρία* hier offenbar in die Stelle von *κακία* eintritt, habe ich kein Bedenken getragen dasselbe Wort in der Uebersezung beizubehalten; dafür habe ich auch hernach, wo Platon *πονηρία* ohne Beisez für Schlechtigkeit der Seele braucht, diesen ganzen Ausdrukk beibehalten. — Dass ich für *αἰσχρός* häufiger und Hauptbegriffe statt unschön und Unschönheit gesezt habe, wird wol niemand tadeln, da das unschöne, ohne uns etwa geläufiger zu sein, gezierter ist und etwas hölzern. Wer bei der einleitenden Stelle S. 52. Z. 19. Du hältst dies nicht für einerlei schön und gut sich nur in der Geltung der Ausdrükke festgesezt, und hernach aufgemerkt hat wie der Nutzen und das nüzliche auftritt, der wird sich auch wol durch das deutsche glüklich durchfinden.

Ebend. Z. 10. als das schmerzhafteste. Nach denen Handschriften bei Bekker welche lesen *ἢ ἧττον ἀνιαρότατόν ἐστι*.

S. 56. Z. 4. mit einer gewissen Anwendung. In der Uebersezung konnte nur durch diese, unstreitig in der vorigen Frage stillschwei-

gend enthaltene Erklärung, der Uebergang gemacht werden zu einer nicht bloss umschreibenden Uebersezung des Wortes δίκη.

Ebend. Z. 32. Denn nicht das war Glükkseligkeit. Auch dies besonders, wie schon Manches in dem bisherigen, weiset auf den Lysis zurükk, und dass es dort keinesweges Ernst gewesen mit der Ansicht, dass das Gute nur um eines anhängenden Bösen willen geliebt werde, sondern dass diese nur vorgetragen worden, eben um aus den Folgerungen, die sich bei der entgegengesezten Voraussezung ergeben, auf die Ursprünglichkeit des Guten zu führen.

S. 62. Z. 26. und den Sohn des Pyrilampes. Das artige Wortspiel, welches daraus entsteht, dass dieser Sohn Δῆμος hiess, — man sehe *Athen. IX*, 12. aus *Antiphon*. — musste unübersezt bleiben; die Stelle selbst aber durfte demohnerachtet nicht übergangen werden. Denn sie hat, wie in der Einleitung bereits angedeutet worden, eine höhere Bedeutung. Was nämlich im Phädros als Grund von der Liebe zu Individuen gesezt wird, das soll hier eben auch auf Liebe und Anhänglichkeit an Verfassungen angewendet werden.

S. 63. Z. 5. Denn dieser Sohn des Kleinias. Auch dieser Gegensaz scheint nicht bloss dazustehn, um den Schers vollständig zu machen; sondern hat offenbar etwas hinter sich. Bedenkt man, wie viele Gespräche von den ersten Sokratikern verfasst worden, worin Alkibiades der Mitunterredner war und die Ueberschrift hergab, und wie leicht schon ein Paar Olympiaden nach des Sokrates Tode deren mehrere können vorhanden gewesen sein: so ist der Gegenstand des Spottes nicht zu verfehlen; es sei nun dass Platon überhaupt aufmerksam machen wollte, wie ungleich und sich selbst unähnlich Verschiedene diesen Mann aufgefasst hatten, oder dass er mehr ein bestimmtes Gespräch im Auge hatte, dessen Alkibiades schon mit sich selbst nicht gut übereinstimmt.

Ebend. Z. 12. dem Gott der Aegyptier. Es scheint, dass es einer authentischen Erklärung dieser in früheren Schriften wol missverstandenen Betheurungsformel bedurfte. Denn niemand wird wol umgekehrter Weise schliessen wollen, dieses Gespräch müsse das erste sein, worin sie sich findet.

S. 64. Z. 6. 7. wenn Jemand von dem gesezlichen spricht. Kallikles beurtheilt den Sokrates nach der Weise seiner rhetorischen Meister. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. cp. XII*, 8. *Ed. Bip. p.* 570, wo von dieser absichtlichen Vertauschung ausführlich geredet und unsere Stelle mit angeführt wird. — Unentbehrlich sind wol in der unmittelbar folgenden Erörterung die von Heindorf und Bekker aus Handschriften aufgenommenen Worte.

Ebend. Z. 39. der Natur gemäss. Ich habe mich nun nicht länger enthalten in der Uebersezung die Worte τὴν τοῦ δικαίου als, aber freilich sehr alte, Glosse eines Klüglers auszulassen, der einen Gegensaz herausbringen wollte zu den folgenden τὸν τῆς φύσεως, und uns dadurch die Klarheit des Gedankens verdirbt. Denn φύσις τοῦ δικαίου müsste doch heissen der Begriff, das Wesen des Rechts, und der hat hier gar nichts zu schaffen, kommt auch sonst weiter hier nicht vor. Ganz anders unten S. 65. Z. 10. St. 484. a. die umgekehrte Redensart τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

S. 65. Z. 18. von Natur. Wegen der hier angeführten pindarischen Worte verweise ich einerseits auf *Pind. Carm. III.* p. 76 figd., anderseits auf Boeckh in *Platonis Minoem* p. 175 figd. Letzterer hat wol bewiesen, dass *κατὰ φύσιν* oder *φύσει* dem pindarischen Gedicht angehöre, und dann ist das Wort auch gewiss vom Platon auch hier angeführt worden. Von dem Bekkerschen Text aber, der die gewöhnliche Lesart *ἄγει βιαίως τὸ δικαιότατον* beibehält, hat sich die Uebersezung entfernt, und sezt auch hier die Worte *ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον*, wie Schneider und Herrmann sie schon gestellt, voraus; nicht nur dem einen Codex folgend, den auch Bekker so anführt, sondern auch dem Aristeides, der, wie dem aufmerksamen Leser nicht entgehn kann, das pindarische *ἄσμα* selbst nicht mehr hatte, sondern die Worte des Dichters nur aus unserer Stelle kennt. Denn was er nachher noch weiteres anführt, davon sagt er selbst es sei anderwärts her aus einem der Dithyramben. Also er hat in seinem Platon an unserer Stelle *δικαιῶν τὸ βιαιότατον* gelesen, und dieser allein richtige Text muss erst späterhin grösstentheils verschwunden sein. Dass aber die Worte *κατὰ φύσιν ἄγει κ. τ. λ.* sich nicht unmittelbar an die vorigen *νόμος . . . ἀθανάτων* anschlossen, ist aus unserer Stelle mehr als wahrscheinlich, und also die Einrichtung des Bruchstükks bei Herrmann wol nicht sehr zuverlässig.

S. 65. Z. 37. die Rede des Euripides. Dass diese Verse ebenfalls aus der Antiope sind, beseugt der Scholiast, ohne welchen auch Barnes und nach ihm Valkenaer sie, lediglich auf diese Anführung bauend, eben dahin gesezt haben; nur dass Valkenaers Vermuthung sie dem Amphion beilegt, der Scholiast aber sie dem Zethos zuschreibt. In Absicht der Anordnung und Begrensung des metrischen hat sich die Uebersezung an Valkenaer gehalten.

S. 66. Z. 8. Stammeln und Tändeln. Merkwürdig ist in dieser Stelle und in der That sehr der platonischen Weise entgegen, dass das *παίζειν* gar keinen Gegensas hat, sondern beidem nur das *σαφῶς διαλέγεσθαι* entgegensteht. Nur führt keine Abweichung irgend auf die Vermuthung eines Fehlers.

Ebend. Z. 28. wie der Dichter sagt. *Ilias XI*, 441.

Ebend. Z. 33. dem Zethos mit dem Amphion. Auch hier hat sich die Uebersezung meist an die Valkenaersche Distribution angeschlossen, zweifelhaft jedoch über seine weite Trennung der ersten angeführten Verse von den lezten.

S. 70. Z. 34. und diese es behaupten. Das *φῶσιν* geht offenbar wol auf den Sas, den sich Sokrates als die Feststellung der Vielen hatte zugeben lassen, vom gleich haben und der Hässlichkeit des Unrechtthuns; daher es hier gar keiner Verbesserung bedarf, auch nicht der Heindorfischen, der ich früher gefolgt war.

S. 72. Z. 27. Nicht nur das. Wie ächt Sokratisch dies ist, sieht man aus einer ganz ähnlichen Stelle in *Xen. Mem. Socr. IV*, 4. 6, wo Sokrates dasselbe auf denselben Vorwurf dem Hippias antwortend eingeführt wird.

S. 73. Z. 19. Auch mehr als sie selbst. Nicht ganz mit voller Ueberzeugung, dass sie uns Platons Hand richtig darstelle, habe ich hier der

Bekkerschen Lesung gefolgt. Die Worte ἄρχοντας καὶ ἀρχομένους können freilich sehr leicht Erklärung sein zu dem abgebrochenen und dunkeln αὐτῶν; aber auf keinen Fall sehen wir, wie aus diesem Text das kann entstanden sein was der Scholiast doch offenbar gelesen hat. Sind aber jene Worte ein Glossem, so sind sie gewiss ein unrichtiges, sondern das αὐτῶν muss man auf πλέον ἔχειν beziehn, wozu schon die Wendung der vorigen Rede des Kallikles eingerichtet ist. Sokrates will beweisen, dass das Mehr haben mit dem Herrschen nicht zusammenhänge, weil so fern einer sich selbst beherrscht er zugleich mehr und weniger haben müsse als er selbst. Dies kommt aber nicht recht heraus, weil Kallikles das Selbstbeherrschen gleich angreift. Dies ist die Ansicht nach der ich übersezt habe.

Ebend. Z. 30. Warum denn nicht. Darin bin ich mir untreu geworden das οὐ nicht zu löschen, da sich dies nirgends bestätigen will, aber nur dem Sokrates scheinen mir diese Worte zu gebühren. „Warum soll ich nicht von ihnen reden? nur dass ich sie nicht für einfältig halte, das kann wol jeder wissen." — Indess ganz sicher bin ich auch hier nicht.

S. 74. Z. 37. 38. wenn Euripides Recht hätte. Ueber diese Verse, die nach Einigen aus dem Phryxos sind, nach Andern aus dem Polyidos, hat sich Valkenaer in der Diatribe über die Fragmente des Euripides gar nicht erklärt.

S. 75. Z. 4. mit dem Worte spielend. Freilich spielend; höchst mühselig aber für den Uebersezer, der sich durch σῶμα und σῆμα, durch πείθω, πιθανὸς und πίθος, durch ᾄδης und ἀειδής, durch ἀνόητος und ἀμύητος, lezteres noch doppelsinnig, mit grosser Noth durchschlagen musste, und doch vielleicht noch nöthig hat zu bemerken, dass die Ausgeschlossenen als Profane sollen den Eingeweihten entgegenstehen. Hätte der Uebersezer deutlicher sagen dürfen, was Platon meinte, als dieser selbst: so würde er im folgenden übersezt haben, in der Schattenwelt, worunter er die Sittenwelt meinte. — Uebrigens aber ist es wol sehr wunderlich dieses gerade für heiligen pythagoreischen Ernst zu nehmen, und einen grossen Werth darauf zu legen, was Platon selbst nicht thut, indem er voraussagt, dass er damit nichts ausrichten werde, wie es denn weder Zustimmung des Verstandes hervorbringen kann noch Umwendung des Gemüthes; sondern auch hier ist ein guter Theil leiser Scherz über die wohlgemeinte aber unfruchtbare Kostbarkeit und Schwerfälligkeit solcher Dinge, und er will zeigen, wie er nicht eher weiter kommt mit seinem Gegner bis er wieder zu seiner einfachen und schlichten Methode zurükkkehrt. Daher habe auch ich nicht viel Mühe darauf verwandt, ob sich etwa bessere und näher treffende Wortspiele ausfinden liessen.

S. 76. Z. 17. wie einer Ente. Nicht Uebersezung, sondern Substitution. Nach dem Scholiasten sowol als nach dem Timaios ist χαραδριός ein Vogel, der mit grosser Geschwindigkeit das Gefressene wieder absondert. Bei uns sind als gefrässig und schnell verdauend unter den Vögeln vorzüglich die Enten bekannt.

S. 78. Z. 12. Sokrates aber. Der Scholiast hat hier eine ganz andere und gar nicht schlechte Anordnung der Personen gehabt, nämlich folgende: *Sok.* Welan — — verschieden. *Kall.* Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu? *Sok.* Er giebt es nicht zu; ich

glaube aber etc. Theils sieht es dem Kallikles ähnlich genug, dass er dem Sokrates so seine Fragen nachthut, und er bleibt dabei der oben aus dem Aristoteles angeführten Regel seines Lehrers treu. Theils ist dies wahrscheinlicher, als dass Sokrates in seine Seele den Kallikles antworten lässt.

S. 79. Z. 38. Durstend doch? Wie mir wird es hoffe ich dem meisten Lesern gehen, dass sie sich je länger je mehr mit dieser Einrichtung des Textes aussöhnen werden, die eigentlich auch durch die schon vor Bekker bekannten Bücher gefordert war. — Wer aber glauben kann, dass was in einem platonischen Gespräch auf eine so glänzende Weise auf die Spize gestellt wird, auch wol ein Nebenpunkt für dasselbe sein könne, der nur eben nicht unberührt bleiben durfte, dem wollen wir seine Kennerschaft platonischer Art und Weise nicht beneiden. Ich meines Theils lobe mir dafür viel mehr den Olympiodoros, welcher von diesem Theil am meisten ergriffen behauptet, der Zwekk des Gespräches sei *περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι*.

S. 80. Z. 33. Dass du die grossen Weihen hast vor den kleinen. Anspielung auf die grossen und kleinen Mysterien, was in der Uebersezung leicht konnte übersehen werden.

S. 81. Z. 37. Sie dünkten mich beide. Freilich leiden die Worte keine andere Auslegung als die ihnen Routh gegeben. Aber zu kurz ist dies ausgedrükkt, und aus dem Scheine der grössern Freude auf jeder Seite folgt die Gleichheit so von selbst, dass sie durch kein *εἰ δὲ μή* als ein zweiter Fall darf herbeigeführt werden, welches *εἰ δὲ μή* ohnedies fast wunderlich ist, da es voraussezt als wäre über den blossen Schein hinaus ein solches grösseres auf beiden Seiten möglich. Man könnte daher fast vermuthen, es sei hier noch eine Wunde zu heilen, ohnerachtet auch Bekkers Handschriften nichts verrathen. Aus dem folgenden erhellt, dass das *πεφυσημένος* ohne Zweifel richtig ist, und dass Kallikles vernünftiger ein *μᾶλλον* auf Seiten des Feigherzigen läugnen wollte.

S. 85. Z. 40. offenbar ganz kunstlos. Die edeln Liebhaber und Beschüzer der Kochkunst können hier immer aufkommen gegen Platon und sagen, die wahre Kochkunst erforsche ebenfalls die Natur des Geschmakksinnes und der schmekkenden Stoffe, und berechne gar wol und gründlich, wie diese mit einander zu verbinden und wie sie dem Sinne anzubringen seien, damit die Lust so stark und lange als möglich genommen werde. Nach demselben Muster werden wir denn auch eine andere und bessere Redekunst erhalten als die von welcher Platon redet, und welche er selbst ausgeübt hat so gut als einer.

S. 86. Z. 37. in den tonkünstlerischen Wettstreiten. Mit Recht erinnert der Scholiast daran, dass Platon die Lyra nicht ganz verwirft, sondern nur diesen ebenfalls auf Volksbeifall angelegten Gebrauch derselben, und mit diesem kleinen Vorbehalt ist auch bald darauf das ganze Spiel auf der Lyra zu verstehen.

Ebend. Z. 41. Kinesias, der Sohn des Meles. Diesen nennt der Scholiast des Aristophanes einen *μελοποιὸς* von Theben, mit einem Beisaz, der, nicht ohne Anspielung auf seinen Namen, wahrscheinlich von einem Komiker oder Satyriker herrührt. Phrynichos hingegen heisst Plutarchos nennt ihn den verfluchten Athener, und spricht von seiner Tonsezung zu

Dithyramben, unentschieden ob eignen oder fremden. Suidas sagt von ihm: Dieser war wegen Frevels und Ruchlosigkeit berüchtigt; er war aber ein Dithyrambendichter.

S. 91. Z. 41. das Epicharmische. Ganz bei einer ähnlichen Gelegenheit führt *Athenaeos Deipnos. VII. Ed. Bip. III. p.* 128. den Vers vollständig so an:

Τὰ πρὸ τοῦ δύ' ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω.

Was zuvor zwei Männer sprachen, dazu bin ich allein genug.

Der Scholiast erklärt es aus einem Drama, wo am Ende zwei Rollen von Einem gespielt werden.

S. 92. Z. 22. die Rede des Amphion wieder gegeben haben. Dies spielt an auf eine wahrscheinlich nicht mehr vorhandene Stelle aus der Antiope; ähnlich der, welche Valkenaer früher sezt aus dem Stobäus:

Ἐγὼ μὲν οὖν ᾄδοιμι καὶ λέγοιμί τι
Σοφὸν, ταράσσων μηδὲν ὧν πόλις νομεῖ.
Ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρὸν,
Μωρὸς παρὸν ζῇν ἡδέως ἀπράγμονα.

S. 93. Z. 32. schön und wohl in Allem leben. Sehr unvollkommen wird durch die Uebersezung der Gebrauch des *εὖ πράττειν* in der Urschrift ersezt, da wir in der That nicht immer unter Leben sogleich vorzüglich an die Thätigkeit denken. Allerdings mag in der gemeinen Sprache auch das *εὖ πράττειν* passiver genommen worden sein, als es Platon hier nehmen will; allein der Zusammenhang verbietet jeden Verdacht, als wollte er eben durch den Ausdrukk irgend etwas erschleichen, oder sonst ein leeres Spiel treiben. Denn er hat ja streng erwiesen, dass das angenehme Leben und das wahre Wohlsein nicht eins und dasselbe sei; und da die Sprache in diesem Ausdrukk so offenbar auf seiner Seite ist, war es ein sehr natürliches Bestreben, dieses geltend zu machen in dem damaligen Kampf mit der Aristippischen Schule. Wie Ernst es ihm gewesen, sieht man daraus, dass er das *εὖ πράττειν* als Gruss anstatt des *χαίρειν* und *ὑγιαίνειν* zu einem Symbol seiner Schule machen wollte. Eine frühere Stelle im Charmides macht zuerst auf diese bessere Tendenz in der Sprache aufmerksam; hier aber wird wol der Gebrauch erst eigentlich begründet.

S. 94. Z. 17. die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes. Hier ist wieder ein philologisches Spiel ganz verloren gegangen, und nur sehr schwach durch etwas anderes ersezt worden, durch eine Andeutung nur, die auch nicht weiter ausgeführt werden konnte, ohne dem Schriftsteller wenigstens etwas Fremdes zu leihen. Bei dem Platon nämlich heisst was wir in der ganzen Stelle durch Anstand, hie und da auch einer andern Annäherung zu Liebe durch Sitte übersezt haben, überall *κόσμος*.

Ebend. Z. 20. die geometrische Gleichheit. Nämlich die des geometrischen Verhältnisses. Wie Platon diese zur Bezeichnung des ethischen gebraucht, ist bekannt genug; Vielen wol weniger aus seinen eignen Schriften als aus dem Aristoteles. Hier konnte die Anspielung wol nur seinen unmittelbaren Schülern, oder denen Wenigen, die mit den Pythagoreischen Philosophemen bekannter waren, verständlich sein, und kündigt sich auch selbst als eine solche an.

S. 95. Z. 22. dass ich zwar nicht weiss. Niemand wird dies wol von einer Ungewissheit die Sache betreffend verstehen, noch es auch als Ironie ansehen wollen, die hier ziemlich schaal wäre, sondern es geht nur auf die bei dieser indirekten Behandlung in der Form noch mangelnde wissenschaftliche Begründung.

S. 100. Z. 3. wie man von den Thessalerinnen sagt. Nach Suidas nämlich, dass sie zuletzt Augen und Füsse verlieren.

Ebend. Z. 12. in der deines Jünglings. Auch hier ist in der Urschrift wieder das unübertragbare Wortspiel mit *Δῆμος*.

S. 101. Z. 7. Wenn wir nun ..... einander zuredeten. Nicht zu verkennen ist hier eine allgemeine Aehnlichkeit mit einer Stelle im Laches. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 227 — 229, wörtlich aber kommt nichts wieder als das Sprichwort vom Töpfer, und auch das ist anders gewendet, so dass es sehr willkürlich wäre eine Nachbildung anzunehmen.

S. 103. Z. 11. mit den eingeschlagenen Ohren. Die Redensart ist bekannt, wenigstens aus dem Protagoras, als von den Lakonisirenden geltend.

Ebend. Z. 40. zahm, wie Homeros sagt. Nicht geradezu will sich das im Homeros finden, sondern nur mittelbar findet es Routh in dem Verse *Odyss.* VI. 120. „Sinds unbändige Horden der Freveler wild und gesetzlos?"

S. 104. Z. 21. wäre nicht der Prytane gewesen. Das Ereigniss wird von andern Schriftstellern nicht erzählt; daher auch wenig darüber zu sagen ist, in wiefern der Prytane eine schon abgestimmte Verurtheilung verhindern konnte.

S. 108. Z. 17. Und gerade ihnen. Dies weicht so sehr von dem ursprünglichen Zusammenhange ab, in welchem hier die Sophisten nur als Beispiel angeführt wurden, dass ich fast glaube, es habe eine bestimmte Absicht und Beziehung gehabt, am wahrscheinlichsten wol gegen den Aristippos, der zuerst auf die Sokratiker die Schmach soll gebracht haben, dass er bestimmte Bezahlung angenommen von seinen Zuhörern.

S. 109. Z. 7. wer diesen Dienst gut erwiesen hat. Es ist hier offenbar nur von dem Dienste die Rede, den der Philosoph erweiset. Dem kann nun nicht derselbe Dienst wieder erwiesen werden: denn er ist schon gut. Das *ἀντευπεθέσθαι* ist also ganz allgemein zu verstehen. — Uebrigens ist hier eine kleine Verwirrung in der Rede der Urschrift, welche, hätte ich auch gekonnt, ich nicht gewagt haben würde nachzubilden, weil ich nicht ganz überzeugt bin, ob sie von Platon herrührt, oder ob man nicht das erste *εἰ* löschen muss.

Ebend. Z. 23. ein Mysier heissen. Diese schwierige Stelle scheint noch immer nicht ganz geheilt. Denn wenn man von Suidas Erklärung ausgeht „Sprüchwort auf die, welche böslich ausgeplündert werden, weil um jene Zeit die Mysier häufig von den Nachbarn geplündert wurden," so braucht gar nicht *λεία* nothwendig zum Sprüchwort zu gehören, und ist vielmehr schwer darin zu erklären; sondern *Μυσὸς* ist einer, der sich geduldig ausplündern lässt, wie auch anderwärts im Platon vorkommt, *Μυσῶν ἰσχατος*. Dass aber durch die Casaubonische und Cornarische Verbesserung die im Timaios befindliche Glosse *λεία* ihre Stelle im Platon findet, darauf ist um-

so weniger Werth zu legen, als Timaios, wenn er sie in einem sprüchwörtlichen Zusammenhang gefunden hätte, diesen schwerlich würde übergangen haben. Man könnte also mit weit weniger Unkosten lesen *Ἡ σοι Μυσόν γε ῥᾴδιον καλεῖσθαι κ. τ. λ.* Bekker, der nichts geändert hat, versteht die Worte so: wenn du durchaus das Ding bei dem schlechtesten Namen nennen willst, den man ihm geben kann. Allein recht befriedigen will mich das auch nicht.

S. 111. Z. 80. Wie also Homeros erzählt. Wenn Jemand etwas Absichtliches darin suchen will, dass dieser Mythos gegen die Weise des Platon in die Volksreligion hineingespielt ist — wiewol er bei der Art, wie Zeus die Weltherrschaft überkommen, sehr leise vorbeigeht — zu einer Zeit, wo Platon, wenigstens von weitem, wie es scheint, auf eine dem Sokrates ähnliche Art bedroht war: so will ich ihm darin nicht zuwider sein. Die Anspielung aber auf das Aegyptische Todtengericht ist gar nicht zu verkennen.

S. 115. Z. 7. Beim Homeros. *Odyss.* XI. 569; die schon im Minos angezogene Stelle, dessen Verfasser, wie man leicht sehen kann, von hier geschöpft hat.

ZUM THEAITETOS.

S. 121. Z. 16. wie sonst schon Platon. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 217., und Zweiten Band S. 7. u. 8. und die dahin gehörigen Stellen selbst.

S. 128. Z. 34. Proklos. In seinem Commentar über das erste Buch des Euklides, im zweiten Buch.

S. 131. Z. 13. Aber ich zeichnete mir. Ich möchte nicht mit einem Freunde sagen, diese Stelle stände hier als Anweisung für die Schüler des Philosophen in Beziehung auf seine eigenen Gespräche, und man könnte sehen hieraus schliessen, dass er in dieser Form und nicht in zusammenhängender Rede gelehrt habe. Vielmehr mag dies nur eine Art von Rechtfertigung sein für die mögliche Entstehung so grosser sokratischer Dialogen nach dem Tode des Sokrates. Ein Bestreben, ihre Aechtheit zu beweisen, ist auch hier nicht zu verkennen.

Ebend. Z. 24. bis zum Erineon. Eigner Name einer Gegend, wie man aus *Pausan. I.* 92. sieht, am Kephissos bei Eleusis, wo Pluton, als er die Persephone raubte, soll hinuntergestiegen sein.

Ebend. Z. 30. solchergestalt abgefasst. Hier scheint Platon so bestimmt die Form der nur wiedererzählten Gespräche zu tadeln, und setzt die Unbequemlichkeiten so aus einander, dass man fast berechtiget ist zu dem Schluss, alle Platonischen Gespräche, welche diese Form haben, müssten früher abgefasst sein, und Platon sich ihrer nach dem Theaitetos gänzlich enthalten haben. Und in der That, diesen Grund hätten diejenigen nicht vorbeilassen sollen, welche die Republik gern als eines von den Je-

gendwerken des Platon ansehen möchten. Allein so allgemeine Folgerungen dürfen wol aus dieser Stelle nicht gezogen werden, um so weniger, da man aufzeigen kann, was den Platon zu dieser Form, wenn sie ihm auch beschwerlich geworden war, von Zeit zu Zeit zurükkführen musste. Sie war ihm nämlich unentbehrlich, um das Mimische anzubringen, das oft die schönste Zierde seiner Werke ist, und nicht selten so genau mit ihrem eigentlichen Zwekke zusammenhängt. Nimmt man hierauf Rükksicht, so könnte dies unserer Anordnung noch zu einer neuen Bestätigung dienen, wenn sie einer bedürfte. Denn wobei konnte jene Form dem Platon eher beschwerlich geworden sein, als bei dem Parmenides, auf den der Theaitetos, wenn wir ihn und den Gorgias gleichzeitig sezen, unmittelbar folgt. Und wo wir zunächst Abweichungen finden werden von dem Entschluss, den Platon hier gefasst zu haben scheint, da werden wir auch den angezeigten Bewegungsgrund antreffen, so dass auch für eine frühere Abfassung des Phaidon diese Stelle nichts beweisen kann.

S. 133. Z. 6. sich draussen gesalbt. Dem Uebersezer wird es wol vergönnt sein, den ἔξω δρόμος hier zu überspringen. Es möchte sonst nur, nachdem Heindorf den verwirrten Scholiasten zurechtgewiesen, noch die schwierige Untersuchung übrig sein, warum sich die Knaben nicht in dem ἀλειπτηρίῳ, das doch jedes Gymnasion gehabt zu haben scheint, gesalbt hatten.

S. 134. Z. 40. 41. durch Wissenschaft kundig. Wen es vielleicht befremdet, hier σοφία durch Wissenschaft übersezt zu finden, der bedenke, dass es bei dieser Stelle nur darauf ankommt, von einem unbestimmten Ausdrukk im gewöhnlichen Gespräch den Uebergang zu finden zu einem bestimmteren. Es ist also bei dem deutschen Wort eben so wie bei dem griechischen nur an die Bedeutung zu denken, die es im gemeinen Leben führt.

S. 135. Z. 14. Esel sizen. Der Scholiast spricht, Size Esel wird zu denen gesagt, die irgend worin überwunden worden. Die Redensart aber rührt her von den Knaben beim Ballspiel, welche den Besiegten auf einen Esel sezen.

S. 136. Z. 32. Oder glaubst du. Sehr deutlich wird wol dies an und für sich in der Uebersezung auch nicht sein, wiewol sie schon etwas zugegeben, indem sie für ὄνομα „nähere Bezeichnung" sagt. Die Sache aber ist die, wenn Jemand nicht weiss was Lehm ist, so kann er mich auch nicht verstehen wenn ich dem Lehm einen besondern Namen gebe, und ihn den Ziegelstreicher-Lehm nenne. Es gäbe allerdings eine leichtere Uebersezung, allein sie hätte sich zu weit entfernt. — Auch für Lehm statt πηλὸς kann ich nur um Nachsicht bitten.

S. 137. Z. 29. welche entstehen können durch. Ich musste mir erlauben hier einen, wenn auch nicht genauern doch unserer Art die Sache darzustellen angemessenern Ausdrukk zu wählen. Was dem Platon bei dem seinigen zunächst im Sinne lag, ist die Darstellung der Zahlen durch regelmässig gestellte Punkte. Daher ganz wörtlich ὁ δυνάμενος ἴσος ἰσάκις γίγνεσθαι, eine Zahl, welche gleiches gleichviel mal werden, das heisst, welche so gesezt werden kann, dass die Anzahl der Reihen von Punkten der Anzahl der Punkte in jeder Reihe gleich ist. So ist auch der

folgende Ausdrukk, *ὅσαι τὸν ἰσόπλευρον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι* etwas schwierig, über den Sinn desselben aber überall kein Bedenken. Jeder sieht nämlich, dass was hier Längen heisst, die rationalen, was Kräfte, die irrationalen Wurzelgrössen sind; jene nämlich weil sie schon als Linien *μήκει* der Einheit *σύμμετροι* sind, diese weil sie es nur als Flächen sind, durch ihre Produkte, *δυνάμει*, oder wie es ausgedrükkt wird *ᾧ δύνανται*. Die Stellen des Eukleides, welche zu vergleichen sind, hat schon Heindorf angeführt. Uebrigens hat es ganz das Ansehn, als ob dieser Sprachgebrauch hier zum ersten Male wäre öffentlich vorgetragen worden. Sehr ausführlich wird die ganze Sache erläutert in Joh. Wolfg. Müller Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon. Nürnb. 1797, jedoch nicht ganz ohne Missverstand im Einzelnen; wie denn gleich die unsern Worten unmittelbar vorhergehenden *τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν* ganz falsch erklärt sind.

S. 141. Z. 23. oder auch selbst. Man darf wol nicht nach diesem *ἢ αὐτοὶ* ein *ἢ* einschieben; sonst entsteht eine Dichotomie, die auf die vorher angeführten Gründe zurükkgehn müsste, als ob diese ihnen entweder von selbst hätten kommen können oder durch Ueberredung, woraus denn unstatthaftes entsteht. Wol aber möchte ein *ἢ* einzusezen sein nach *ἤδη*, weil allerdings diese Fälle zusammengenommen *ἀγνοήσαντες* — — *καταφρονήσαντες* einen Gegensaz bilden gegen den lezten *ἢ αὐτοὶ ὑπ' ἄλλων πεισθέντες*.

Ebend. Z. 40. Bisweilen aber. Auch dies ist wol nicht nur sokratische Erzählung, sondern mag Bezug haben auf Vorgänge in den ersten Zeiten der platonischen Schule.

S. 144. Z. 4. mögen denn .... einig sein. Gern bin ich der Lesart *ξυμφερέσθων* gefolgt, denn man muss gewiss dem Platon Gewalt anthun wenn man den vorigen Dualis auf die Weisen und die Dichter beziehn will, da er es eigentlich mit den Weisen allein zu thun hat, und die Dichter ihm nur hintennach einfallen. Auch weiset kein *τε*, das sich so leicht dargeboten hätte, auf diese Verbindung hin.

Ebend. Z. 8. Dass ich den Vater. *Ilias*. XIV. 201. nach Voss. — Eine Untersuchung übrigens, in wiefern Epicharmos das Haupt der komischen und Homeros der tragischen Poesie sein kann, und wie Platon dieses möge gemeint haben, wenn sie auch guten Erfolg verspräche, würde nicht hieher gehören.

Ebend. Z. 18. dass nämlich allemal .... die Bewegung. Die eigentliche Beweiskraft dieses nicht genug ausgeführten Sazes, der auf den ersten Anblikk etwas aus dem Wege zu liegen scheint, beruht darin, dass wenn nur durch die Bewegung die Dinge erhalten werden, so werden sie ja nicht als dieselben erhalten; und wiederum wenn durch die Ruhe immer zerstört, so kann nichts dasselbe bleiben ohne zerstört zu werden.

S. 145. Z. 6. unter der goldenen Kette. Dieser lezte Stein scheint kein sehr entscheidender zu sein, wenn nämlich nicht eine andere homerische Stelle gemeint ist als die bekannte *Ilias* VIII. 18 folg. von welcher höchstens nur das lezte und ziemlich gezwungen hieher gehören kann. — Bei der Redensart *τὸν κολοφῶνα προσβιβάζειν* ist die Uebersezung dem Scholiasten gefolgt, weniger aus historischer Ueberzeugung als

der grossen Leichtigkeit wegen in einer so geringfügigen Sache. Denn sehr ernsthaft hat es wol Platon nicht gemeint mit diesem mythologischen Beweise; sondern es stekkt wol eher eine uns nicht mehr zugängliche Anspielung dahinter auf einen der solche Beweise zu Hülfe genommen für den grossen Saz.

Ebend. Z. 16. etwas besonderes. So ist unstreitig ἕτερόν τι zu verstehen, etwas vom Sehen selbst verschiedenes. Heusde aber mag seinen Fund ἑτέρωθι selbst verbrauchen.

S. 146. Z. 26. jenes aus dem Euripides. Parodie der bekannten Stelle *Hippolyt.* 612. ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος, die Zunge schwur, doch unvereidet blieb das Herz.

Ebend. Z. 30. die schon alles durchgeprüft haben. Wie dies gemeint ist geht wol aus dem Verfolg zur Genüge hervor; enthalten aber die Worte eine Anführung, so hat die Uebersezung dies nicht ausdrükken gekonnt.

S. 147. Z. 16. Diese drei Behauptungen. Man könnte überall das Beispiel von den Bohnen — statt der unbequemen ἀστραγάλων der Urschrift — und so auch insgesammt diese Säze über die Veränderung der Grössenverhältnisse minder schikklich finden zur Erläuterung, als anderes Einzelne, was Platon anführt. Um desto mehr Wahrscheinlichkeit gewinnt der schon von selbst kommende Gedanke, dass Platon dies herbeigezogen, um einige schwere Stellen des Parmenides deutlich zu machen, die dort, wie es die grosse Gedrängtheit des Ganzen mit sich brachte, nicht ganz fasslich ausgedrükkt sind. Indess haben doch diese mathematischen Beispiele näher betrachtet auch an sich einen besonderen Werth. Denn dem oberflächlichen Blikk scheint gerade in den mathematischen Beschäftigungen das Mehr und Weniger oft schlechthin gesezt zu sein, ohne dass es geworden wäre; Platon aber führt gewaltsam darauf zurükk dass es ein solches allemal erst geworden ist durch die Vergleichung. Auch jede Zahl ist, was sie ist, jedesmal entweder im Zunehmen oder im Abnehmen.

Ebend. Z. 36. wer gesagt hat. Hesiodos nämlich in der Theogonie V. 780. Θαύμαντος θυγατὴρ πόδας ὠκέα Ἶρις, des Thaumas Tochter, die schnell bewegliche Iris. Thaumas wird von θαυμάζω abgeleitet, und mit dem Namen Iris ein noch ferner liegendes Spiel getrieben.

S. 149. Z. 1. Was aber schnell. Ob diese Stelle, welche wir nur dem Cornar verdanken, von ihm in Handschriften gefunden worden, oder aus der Conjectur ergänzt ist, mag vielleicht schwer sein zu entscheiden; wahrscheinlicher aber bleibt das leztere. Schon wegen seiner grossen Freude darüber, dass er die Art der Entstehung der mangelhaften gemeinen Lesart aus seiner Verbesserung selbst nachweisen kann, was ihm freilich selten gelingt bei seinen Muthmassungen, was er aber trozig verschmäht, wenn er sich auf die *Libros* berufen kann. Auch wagt er häufig eben so viel, nur freilich oft sehr am unrechten Orte, um nur die genaueste Pünktlichkeit in der Ausführung des coordinirten oder entgegengesezten herzustellen, wobei er denn oft unkritisch genug dem Platon manches leiht, woran dieser nicht gedacht hat, wie oben die γεύσεις und ὄψεις, die wir ihm gern überlassen — man vergleiche nur 186. d. — deshalb ist auch der Uebersezer lange jeder Möglichkeit nachgegangen, diesen Einschub zu entbehren. Allein

diesmal scheint der Mann es besser getroffen zu haben, und was Wunder auch, wenn unter vielen misslungenen Versuchen einer geräth, wo der Zusammenhang so viel Hülfe darbietet. Die Unmöglichkeit aber, dass die Stelle ihre rechte Gestalt haben könne ohne diesen Einschub, liegt eigentlich darin, dass bei der alten Lesart von einem und demselben Gegenstande gesagt wird ἐν τῷ αὐτῷ τὴν κίνησιν ἴσχει und dann wieder φέρεσθαι γὰρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. Uebrigens muss, freilich unserm Sprachgebrauch zuwider, aber unvermeidlich wie es scheint, κίνησις wiewol das gemeinschaftliche für Bewegung und Veränderung durch erstes Wort wiedergegeben werden, woran hoffentlich schon vom Parmenides her der Leser gewöhnt sein wird. Auch hat der Uebersezer überall das Weiss in Roth verwandelt, um der undeutschen Weisse überhoben zu sein.

Ebend. Z. 7. eines von jenen beiden. Es müsste ganz überflüssig scheinen erst zu erinnern, dass unter diesen beiden zu verstehen ist das Auge und der miterzeugende Gegenstand, wenn nicht der Scholiast es so wunderlich missverstanden hätte von einer Gesichts-Empfindung des Schwarzen, die zu einem wahrnehmbaren Weissen kommen könnte. Man vergleiche nur oben S. 145. den Saz des Sokrates „Also wenn das etc."

Ebend. Z. 40. einzelne Thier und seine Gattung. Die Uebersezung hat hier, um sich doch einigermaassen zu helfen, das lezte τε mehr auf ἕκαστόν gezogen, als auf εἶδος. Denn wenn man es so nimmt wie das erste: so ist eine solche Zusammenstellung von ἄνθρωπος, λίθος, ζῶον und εἶδος wahrlich höchst wunderlich. Wahrscheinlich läse Jedermann lieber mit mir ἄνθρωπον τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ζῶον, ἕκαστόν τε καὶ εἶδος oder καθ' ἕκαστόν τε καὶ κατ' εἶδος. — man Mensch sezt und Stein und Thier, einzelne und als Gattung, indem ja Mensch, auch der einzelne, schon ein zusammengefasstes ist.

S. 151. Z. 16. und wenn wir im Traume. So wenig ich die Heindorfsche Vermuthung ὅναρ ἄττα statt ὄναρ ὀνείρατα verfechten möchte, so wenig konnte ich in der Uebersezung dem Text folgen. Denn der Fall, dass man im Traume Träume erzählt, ist gar nicht so gemein dass er geradehin angeführt werden konnte, und passt eben so wenig genau in den Zusammenhang.

S. 152. Z. 28. Unähnlich dann. Wenn man hier nicht die Personen so abtheilt, wie der Uebersezer mit Heindorf und Bekker gethan hat: so geht Theaitetos mit seiner Antwort über die Frage hinaus, und es fällt auch, der Structur nach, ein Nachdrukk auf das ὥσπερ, welcher dem Zusammenhange nach nicht darauf liegt. — Weiter oben aber S. 152. Z. 4. „Es ist ja unmöglich" hat sich Heusde ganz unnüz eine Aenderung der Personen erlaubt, lediglich weil er dem sokratischen Knaben eine verständige Antwort missgönnt, deren er doch in diesem Gespräch so viele giebt.

S. 153. Z. 13. Wenn er aber den Kranken trifft. Eigentlich Gegensaz zu der Stelle S. 152, Wird also nicht jedes — — wenn es den gesunden Sokrates trifft etc. In dieser ist freilich noch nicht vom Weine die Rede, sondern nur in dem zwischen beiden Stellen liegenden, woher er nun als Beispiel beibehalten wird; das unbestimmtere Zeitwort hingegen ist aus dieser früheren Stelle heruntergenommen.

Ebend. Z. 20. und machen. Dies ἐποιησάτην ist in der Urschrift sehr hart ausgelassen. Denn das ἐγεννησάτην von oben hier suppliren zu wollen, würde den gleichförmigen Sprachgebrauch in der Behandlung dieses ganzen Gegenstandes völlig zerstören. Man vergleiche die Stellen S. 149. Z. 4. Wenn nun ein Auge, und S. 153. Z. 7. Und zwar hat die Wahrnehmung etc. Die mittleren Glieder, nämlich das wahrnehmbare und die Wahrnehmung werden gemeinschaftlich von den beiden Factoren, dem thätigen und dem leidenden, erzeugt. Die Rükkwirkung derselben, oder das Wie-werden des Organs und des Gegenstandes ist keine Erzeugung, sondern ein nach verschiedenen Seiten gerichtetes Wirken des gemeinschaftlich erzeugten mittleren, und ein auseinandergehendes Werden der beiden Factoren. Man sehe unten S. 153. Z. 24. Also werde sowol ich — — als auch jenes etc.

S. 154. Z. 38. das wahre Umtragen. Am fünften Tage wurde das Kind um den Heerd getragen, und dadurch, wie es scheint, förmlich in die Familie aufgenommen. Hier wenigstens beruht offenbar der Vergleichungspunkt darauf, dass durch diese Handlung erst entscheidend ausgesprochen wurde, ob es für eine gesunde Geburt sollte gehalten werden. Der Scholiast sagt, dass das Kind auch bei dieser Gelegenheit benannt wurde; was aber eigentlich erst bei einem zweiten Fest am siebenten Tage zu geschehen pflegte.

S. 155. Z. 25. 26. seine Wahrheit so beginnt. Von der Wahrheit nämlich war auch mehreren Aussagen zufolge ein Buch des Protagoras überschrieben. Platon spielt hier öfters mit diesem Umstand, wobei jedoch zu bemerken ist, dass man die Worte immer auch ohne diese Voraussezung verstehen kann, und dass unter den verlorenen Schriften des Antisthenes auch eine Ἀλήθεια vorkommt.

S. 157. Z. 10. ob sie sind oder nicht sind. Das sind, auch nach dem *Diog. Laert.*, eigne Worte des Protagoras, und nach mehreren Zeugnissen der Anfang einer seiner Schriften. — Wollte man übrigens hier fragen, wenn doch Platon auf diesen Beweis so wenig Werth gelegt, warum er ihn dann erst geführt: so wäre dies so weit von der Sache wie der Scholiast, welcher einfältig genug meint, Sokrates ironisire seinen eignen Beweis, um dem Theaitetos neuen Muth zu machen. Er will ihn als Beweis nicht geltend machen, und führt auf seine hierüber im Gorgias aufgestellte Lehre so kurz zurükk, dass man es leicht für Rükkweisung erkennt; er will aber doch die Folgerung bemerklich machen, und beides konnte im Gespräch nicht schöner vereinigt werden.

S. 158. Z. 7. Vortrefflich Theaitetos. Diese vom Theaitetos so leicht widerlegte Einwendung will Platon, wie man schon hieraus und auch aus der Antwort des Sokrates sieht, keineswegs als eine Sophisterei vorgetragen haben; sondern als etwas zur Sache gehöriges, das er nur dem Leser überlassen will, selbst weiter zu verfolgen und zu gebrauchen. Es liegt nämlich auch in diesen Dingen ein Element der Erkenntniss, welches nicht auf die Wahrnehmung kann zurükkgeführt werden, und dessen Dasein doch Niemand abläugnen wird. Alles was Sprache heisst wird als solche durch den Protagoreischen Saz vernichtet, indem sie nur als ein Wunder zusammentreffender Willkür erscheinen kann.

S. 160. Z. 25. aus dem blossen Denken. Im Gegensaz gegen das zu Hülfe nehmen der Anschauung in der Geometrie vermittelst der Figuren heisst alles Philosophiren λόγος ψιλός.

S. 162. Z. 29. nicht nur selbst als ein Schwein. Auch hier scheint eine Anspielung auf irgend eine andere Polemik zu liegen, wahrscheinlich deren man sich gegen den Platon bedient hatte, eine Aristippische oder Antisthenische. Man sieht sonst nicht die mindeste Bedeutung, und in dem mimischen Werth kann sie nicht liegen. Dasselbe gilt von der Zurechtweisung, welche hier Protagoras dem Sokrates ertheilt über die Bedingungen, unter denen man glauben könne, einen Abwesenden im Gespräch widerlegt zu haben.

S. 168. Z. 18. kann eine bessere bewirken. So bleibt die Uebersezung bei der gemeinen Lesart χρηστή, und entgeht der harten Ellipse und dem Doppelsinn, ob vermöge der besseren Beschaffenheit des Sophisten unmittelbar oder vermöge der durch ihn dem andern eingepflanzten das bessere Vorstellen bewirkt wird.

Ebend. Z. 27. gesunde Wahrnehmungen und Wahrheiten. Ich habe mich nicht enthalten gekonnt die Conjectur ἀληθείας für ἀληθεῖς, ohnerachtet auch keines von den Bekkerschen Büchern sie bestätiget, in die Uebersezung aufzunehmen. Denn unmöglich kann Protagoras hier, wo er zeigen will, dass der Unterschied von Weisheit und Unweisheit sich damit verträgt, dass alle Wahrnehmungen wahr sind, dennoch von wahren Wahrnehmungen so reden, dass eben wie den gesunden die krankhaften so auch ihnen die falschen müssten gegenüberstehen. Das ἀληθεῖς ist also gewiss und nothwendig falsch. Und näher kann wol keine Verbesserung liegen, als diese, auf welche wir auch durch das τε hinter αἰσθήσεις geführt werden, und die den Forderungen des Zusammenhanges so ganz genügt, denn gerade gesunde Wahrheiten und kranke braucht hier Protagoras.

S. 164. Z. 23. zu Feinden dieser Sache. Dies sieht unstreitig zurükk auf das was Sokrates, wie er uns im Gorgias erzählte, behorcht hat vom Kallikles und einigen andern, und soll sie entschuldigen, dass bei der sophistischen Behandlung der Untersuchungen es nicht anders möglich sei.

S. 165. Z. 13. seine Rede. Die Uebersezung liest αὐτοῦ τὸν λόγον statt αὖ τοῦτον τὸν λόγον, eine Veränderung, die sich auch ohne Handschriften machen lässt. Denn das αὖ τοῦτον klingt unvermeidlich als ob hier von einem neuen λόγος die Rede wäre; und niemand wird sich wol leicht mit Heindorfs Vertheidigung begnügen, dass das αὖ zu παίζοντες zu ziehen sei.

Ebend. Z. 32. nach Art des Antaios. Verwirrt ist allerdings dieses plözliche Abspringen vom Skirrhon zum Antaios, der freilich hier das passendere Beispiel ist. Zu erklären aber ist die Sache wol so, dass Theodoros dem Sokrates erst die absolute Gewaltthätigkeit scherzend vorwirft — wie denn Skirrhon keinen Reisenden vorbeiliess, sondern alle ins Meer warf — hernach aber dies mildernd näher bestimmt, da ja Antaios es wenigstens noch auf einen Kampf ankommen liess.

S. 170. Z. 25. das Wasser welches abfliesst. Das in der Wasseruhr, wonach die Dauer der gerichtlichen Reden bestimmt ward. So

auch zwang ein Gesez die Rede, bei dem Gegenstande der Klage zu bleiben. Hier scheint übrigens eine Anspielung zu sein auf Vorwürfe, die man ihm gemacht über die Länge seiner Dialogen und über deren freie Composition, die man wahrscheinlich, weil es für eine andere Gattung noch keine Theorie gab, rhetorisch beurtheilen wollte.

S. 171. Z. 31. davon weiss er weniger. Platon hat uns in früheren Dialogen Beispiele genug gegeben, dass er guten Bescheid weiss sowol mit den ihm verwandten als mit den andern edeln Häusern des Vaterlandes. Er will aber wol hier ausdrükklich zu erkennen geben, dass er hierauf eben gar keinen Werth legte. Oder sollen wir mit diesen Worten Beweis führen gegen den Charmides, wo Sokrates die edlen Geschlechter so vortrefflich kennt? Und würde nicht vielmehr ein späterer der den Platon so offenbar nachahmen wollte, als er im Charmides müsste nachgeahmt sein, sich diese Worte wol gemerkt haben? — Die ἑταιρεῖαι waren Privatverbindungen auf politische Angelegenheiten und Parteien Bezug habend; hier wird ihrer Bemühungen die Aemter an sich zu ziehen erwähnt.

S. 172. Z. 21. so erregt er Gelächter. Auch dies sieht aus wie eine Vertheidigung gegen gemachte Vorwürfe. Nur ist uns kein Fall in Platons Leben bekannt ausser der ihm beigelegten Absicht, den Sokrates, und späterhin den Chabrias zu vertheidigen. Und unter seinen Schriften könnte es nur auf die Apologie gehn, wo aber Zeit sowol als Gegenstand genau scheinen beobachtet zu sein, oder auf Menexenos.

S. 173. Z. 15. und der funfzigste von ihm. Mit diesen Worten weiss ich nicht recht was zu machen. Will Platon einen andern bezeichnen als den fünf und zwanzigsten vom Amphitryon, so vermisst man ein αὖ oder dergleichen; will er denselben bezeichnen als den funfzigsten von dem Ahnenstolzen so müsste theils beides zusammenstehen, theils würde er wol ἀπ' αὐτῶν geschrieben haben. Sollten sie eine sehr alte Glosse sein zu dem πέντε καὶ εἰκοστός? Doch habe ich sie der Uebersezung nicht entziehen wollen auf einen durch so viele Bücher gar nicht begründeten Verdacht.

S. 173. Z. 28. Glükklich ist ein König. Besser wäre es und dem vorigen angemessener, wenn die Worte erlaubten die Frage so zu fassen: Ob dieser und jener König glükkselig ist, und im Besiz vieles Goldes. Wenn man etwa dem vorigen ähnlich lesen könnte τίς βασιλεὺς κ. τ. λ. Doch könnte man beinahe glauben eine Anspielung habe hier die abweichende Stellung veranlasst.

S. 177. Z. 30. wenn er .... nicht. Da die Handschriften dieser Stelle nicht helfen wollen: so habe ich doch vorgezogen statt des Heindorfischen πῃ für μὴ, welches auch Bekker in den Text genommen hat, das μὴ stehen zu lassen und dagegen das αὐτῷ am Ende zu löschen. Natürlicher und leichter ist dies auf jeden Fall. Denn da Sokrates nur die Antwort des Theodoros bestätigend aufnimmt, so muss er sich auch an das ὑπισχνεῖτο διαφέρειν αὐτὸς geradezu halten. Auch war das „wenn er gar" in der ersten Auflage der Uebersezung noch eine unerlaubte Nachhülfe, die dem hier gewiss wunderlichen und harten πῃ gegeben wurde.

S. 178. Z. 31. mit denen zu Ephesos. Man sehe die Einleitung. Welches aber auch die nähere Beziehung sei: so ist das absolut unwissen-

schaftliche in den Principien und in der Methode der Ionischen Philosophie als eins und unzertrennlich im Verfolg dieser Stelle sehr schön dargestellt.

S. 179. Z. 34. nämlich das unbewegliche. Ein sehr ähnlicher Vers ist in der Fülleborneschen Sammlung v. 92, aber doch möchte ich keinesweges so bestimmt entscheiden, es sei derselbe, dass ich aus jenem Vers etwas in dem gewöhnlichen Text zu ändern wagte ohne Handschriften.

S. 180. Z. 1. wie die, welche auf dem Uebungsplaz. Pollux beschreibt dies Spiel ἑλκυστίνδα oder διελκυστίνδα genannt so: Zwei Haufen von Knaben ziehn einer den andern, bis der stärkere den andern einzeln zu sich herübergebracht hat. Die Beschreibung kommt dem, was hier unter einem andern Namen angeführt wird, nahe genug, genügt aber doch unserer Stelle nicht völlig, nach der man vielmehr einen dritten Haufen vermuthen müsste, der zwischen den beiden andern Parten mitten durch zu laufen sucht, von beiden aber gejagt wird, so dass jeder ihn auf seine Seite zu ziehen strebt. So dass man vielleicht zu früh behauptet hat, διὰ γραμμῆς παίζειν und ἑλκυστίνδα sei einerlei, wenn man es anders nur aus dieser Stelle gefolgert hat.

Ebend. Z. 9. so wollen wir im Gegentheil. — Die Uebersezung hat hier den Knoten, von dem freilich ziemlich gleichgültig ist, wie man ihn löse, gerade durchgeschnitten, und liest παρ' αὐτοὺς ἀπ' αὐ τῶν etc. Fast eben so liest jezt Bekker. — Das unbewegliche bewegen, sagt der Scholiast, ist ein Sprüchwort von Frevlern, die an das heilige Hand anlegen; Altäre, Gräber, Grenzen durften nicht gerührt werden. — Auch hat hier ein Wortspiel verloren gehen müssen mit dem Worte στασιῶται, welches sowol heisst, die das Ganze feststellen, als auch, die Parteigänger des Ganzen sind, weil nämlich nach jener ionischen Lehre ein Ganzes überhaupt eigentlich nicht statt findet.

Ebend. Z. 25. oder, wie mir scheint, zwei. Dass Platon die beiden Arten von κίνησις, die im Parmenides schon als bekannt vorausgesezt werden, hier erst construirt, könnte verleiten, jene Stelle für später anzusehn, als die unsrige. Diese ist aber vielmehr Vertheidigung und Erklärung von jener, wie man aus dem ganzen Ton sieht, namentlich aus dem πάσχωμεν ἄν τι καὶ δέῃ.

Ebend. Z. 39. und die Ortsverwechselung. Dies ist auch im weitesten Sinne zu nehmen, und soll sowol die Bewegung im Ort als die Bewegung aus dem Orte bedeuten. Denn nachdem wir Bewegung haben hergeben müssen, um das Ganze zu bezeichnen, können wir es nicht auch für die Hälfte gebrauchen, und haben für diese eben so wenig ein passendes Zeichen als Platon.

S. 181. Z. 19. ohngefähr auf diese Art erklärten. Merkwürdig ist es, wie Platon in der Darstellung dieser Ansicht wechselt, um sie möglichst aufs klare zu bringen. Dies ist nun der dritte Versuch und gewiss der vollkommenste. Denn in den früheren ist immer noch das allgemeine und beharrliche nicht genug vernichtet. — Das αἰσθητὸν an dieser Stelle ist gewiss falsch; allein man kann schwerlich etwas anderes substituiren als αἰσθανόμενον, wie es sich auch etwas weiter unten findet, wo eben diese Stelle erklärt wird. Gegen das scharfsinnige αἰσθητὴν ist einzuwenden, dass

dieses schwerlich von dem Organe allein konnte gesagt werden, und von diesem, nicht von dem ganzen Menschen, muss hier nothwendig die Rede sein.

Ebend. Z. 24. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht. Um dies zu verstehn, muss man den Schluss machen, dass ποιότης ein vorher unbekanntes Wort hier zum ersten Male von Platon ist gebraucht worden.

S. 182. Z. 40. damit wir nicht. Es ist deutlich, dass dieser Zusas auf die eben vorgenommene Verwandlung des ὀρθὴ εἶναι in ὀρθὴ γίγνεσθαι geht. Von Personen, welche befestigt werden könnten, was doch in αὐτοὺς liegen müsste, ist also gar nicht die Rede, weder von diesen noch jenen; sondern man muss lesen ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοῦ το τῷ λόγῳ.

S. 183. Z. 12. geben ihm immer noch nicht zu. Ich habe mich dem οὔπω wieder zugewendet, und erkläre die früher für das Stephanische οὔτω angeführten Gründe für richtig. Die Uebersezung selbst rechtfertigt dieses so, dass ich nichts hinzuzufügen brauche.

Ebend. Z. 37. dass wir sie nicht etwa täppisch mustern. Das täppische, plumpe und dabei ungründliche (φορτικὸν) einer solchen σκέψις wird vom Sokrates erklärt durch die folgenden Worte: Ich fürchte daher, dass wir u. s. w.

S. 185. Z. 2. Weshalb aber. Ich nehme das Ganze als eine Frage, wie sie oft vorkommt, um auf den Zusammenhang, auf die Bedeutung eines neu angeregten Punktes aufmerksam zu machen. Sokrates aber unterbricht sich mit dem ἴσως. Dies alles wird sehr schleppend, wenn man erklärt und interpungirt wie Ficin. Ueberdies enthält das dem εἴ τινι folgende gar nicht die Absicht der Frage, sondern ihre Theile. Die Absicht entwikkelt sich erst nach jener Unterbrechung im weiteren Ausfragen, nämlich um von der Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmungen und ihrem Zusammenhang mit den Organen auf das zu kommen, was von anderer Art und auf anderem Wege vorgestellt wird.

Ebend. Z. 18. über beides etwas denkst. Schon durch den Ausdrukk, indem er zuerst διανοεῖ sagt und hernach αἰσθάνοι ἄν, führt Platon darauf das Denken gleich von jenen Werkzeugen zu scheiden, mittelst deren immer nur einzelne Seiten der Dinge wahrgenommen werden.

S. 187. Z. 2. das geschehene und gegenwärtige. Dies scheint sich ausschliessend auf das ἀγαθὸν und κακὸν zu beziehen, wie Platon dieses bisweilen vom καλὸν und αἰσχρὸν unterscheidet. Aber man wundert sich, wie dieses gerade hier ausführlich herausgehoben wird.

S. 188. Z. 5. vielmehr ist es jezt. In der Personentheilung bin ich hier der Ald. gefolgt, wie auch Bekker gethan hat. Sokrates fängt weit besser mit dem ἀλλὰ an nach Theaitetos Befriedigung und Freude an der bloss negativen Auflösung; sonst würde schon in dem Ausdrukk dieser Freude selbst eine Hinweisung darauf liegen, dass es hieran nicht genug sei.

S. 188. Z. 15. das Vorstellen genannt. Der Verfolg wird diese Uebersezung von δοξάζειν rechtfertigen, welche gleichmässig wenigstens durch zwei Gespräche hindurchgehn muss. Vorläufig bemerke man nur, dass eigentlich hier nichts als die unmittelbaren sinnlichen Eindrükke, die παθήματα, ausgeschlossen sind, und alles übrige in Eins zusammengefasst werden soll. Oben wo Sokrates zuerst aufmerksam darauf machte, dass es

noch etwas anderes gäbe, nahm er stärker abstechende Beispiele aus dem Gebiete des διανοεῖσθαι, jezt aber haben wir ein grösseres vor uns.

S. 189. Z. 23. darum wissen. Platon bedient sich hier eines gar nicht wissenschaftlich bestimmten, überhaupt gar nicht der Wissenschaft besonders angeeigneten Ausdrukks aus dem gemeinen Leben, um die Resultate der Wahrnehmung und der Vorstellung zu bezeichnen. Es war keiner vorhanden, der für alle folgenden Fälle in unserer Sprache schikklich gewesen wäre, und eben so wenig wissenschaftliche Anmaassung hätte. Denn von dem eigentlichen Wissen unterscheidet sich dieser durch die Struktur hinlänglich. — Die hier ausdrükklich bei Seite geseste Untersuchung über das Lernen wird das folgende Gespräch, wiewol unter einem etwas veränderten Gesichtspunkt, aufnehmen.

S. 190. Z. 33. ein Etwas. Eine Umkehrung hat sich die Uebersezung hier erlaubt, indem sie ἔν τι nicht „irgend eines" giebt, sondern „ein Etwas." Die Sprache schien dies zu fordern, und es konnte gewährt werden, da der Begriff der Einheit hier auf keinen Fall eine Hauptrolle spielt.

S. 191. Z. 19. Weder auf diese Art also. Die Vielen, die hier ohnstreitig Sophisterei finden werden, thun dem Platon sehr Unrecht. Sie mögen vornehmlich zurükksehn auf das in der Einleitung schon gesagte, dass es besonders darum zu thun ist, die Erkenntniss von der Vorstellung des Einzelnen als solchen zu unterscheiden, und mögen dann bedenken, dass sich Platon auf den Standpunkt derjenigen stellt, die eben alles, was über die leztere hinausgehen soll, läugneten, denen also alles vom einzelnen und von aussen kommt.

S. 193. Z. 1. oder auch gar ein Wahnwiziger. Man kann diese Unmöglichkeit, wie sie Sokrates aufstellt, getrost auch vom Wahnsinn behaupten, und es ist keine Ursach etwas zu ändern. Denn indem man im Wahnsinn doch eine Verknüpfung sezt, sezt man auch diese erste Bedingung jeder Verknüpfung. Nur das gar hat sich die Uebersezung heraus genommen, und etwas ähnliches vermisst man freilich ungern in der Urschrift.

Ebend. Z. 9. wiederum. Das sehr unbequeme αὐτὸ nimmt sich die Uebersezung heraus in αὖ zu verwandeln, und das Komma hinter τῇδε zu löschen.

S. 194. Z. 26. damit wir doch ein Wort haben. Die Redensart λόγου ἕνεκα hat freilich auch hier ihre gewöhnliche Bedeutung; allein sie geht nicht auf das, was Sokrates eigentlich zur Anschauung bringen will, sondern nur auf die Bezeichnungsart, und dies rechtfertigt den Uebersezer. Denn mit dieser war es freilich nicht so ernstlich gemeint, wie es einige pathetische Männer genommen haben.

S. 195. Z. 15. was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt. Diese Abwesenheit der Wahrnehmung ist das gemeinschaftliche Merkmal der ersten vier Fälle, und muss, wo es nicht besonders ausgedrükkt ist, supplirt werden. Aus der Erläuterung sieht man dies deutlich. Eben so ist in den zweiten vier Fällen das Abzeichen, die Erinnerung an frühere Wahrnehmung ausgeschlossen, und so in der blossen Wahrnehmung bereits eingestandener Weise keine falsche Vorstellung möglich.

S. 196. Z. 4. 5. oder auch für etwas. Heindorf erklärt anders: „oder auch etwas das er nicht weiss aber wahrnimmt, für ein anderes sol-

ches, das er kennt und wahrnimmt." Allein wir haben wol kein Recht anzunehmen, der zweite Gegenstand sei ausgelassen deshalb, weil er dem ersten gleichnamig ist; denn im lezten Fall findet dies ebenfalls statt, und er ist doch nicht ausgelassen. Auch deutet die Struktur mehr darauf, dass der erste Gegenstand aus dem vorigen zu suppliren ist. Die Erklärung des Uebersezers scheint sich auch dadurch zu bestätigen, dass in der Erläuterung zuerst der lezte hier aufgestellte Fall belegt und anschaulich gemacht wird, und dann die beiden ersten mit einander verbunden werden.

S. 198. Z. 28. Mark der Seele. Der deutsche Leser mag sich hier mit einer eben so entfernten Aehnlichkeit begnügen, wie die, an welche Platon hier den hellenischen mahnt. Denn wenn Homeros das Herz κῆρ nennt, hat er dabei eben so wenig an κηρὸς gedacht, als Platon seinen Wachsguss wird in das Herz sezen wollen. Die unsrigen mögen dann bei dem Mark lieber an das Hirn denken. Nur freilich kommt unten eine Stelle, wo dem Homeros gleichsam vorgeworfen wird, dass er das λάσιον κῆρ, die behaarte Brust, rühme, und dazu will sich die Uebersezung nicht fügen.

S. 199. Z. 26. Nun wahrlich. Auch hier wusste die Uebersezung nicht auf eine so nachdrukklose Weise anzuknüpfen, als die Urschrift. — Uebrigens wird wol niemand glauben, dass das Vorige soll hiedurch umgeworfen werden, was mit solchem Fleiss und mit so grosser Genauigkeit durchgeführt worden. Zumal Jedermann gewiss auf den ersten Blikk diese Ausführung unterscheidet von andern Stellen, wo Sokrates eine Zeitlang einer Behauptung hilft, die er hernach widerlegt. Sondern nur die Grenzen für das Gebiet der falschen Vorstellung, welche man den angeführten Beispielen gemäss zu eng gezogen hatte, sollen erweitert werden, um den Unterschied dieses Gebietes von dem der Erkenntniss noch genauer zu bestimmen, und besonders auch der Mathematik ihren Ort anzuweisen. Das wunderliche Bestreben des Sokrates, den Theodoros lieber als den Theaitetos ins Gespräch zu ziehn, welches so schwer zu verstehen ist, wenn man es nicht bloss mimisch und müssig deuten will, habe ich mir immer hieraus erklärt, dass Platon dadurch die Aufmerksamkeit desto mehr auf das wenige richten wollte, was er über die Mathematik sagt, und was für seine wissenschaftliche Ansicht von so grosser Bedeutung ist.

S. 201. Z. 37. Ich auf gar keine. Auch dies scheint sich auf einen Vorwurf zu beziehen, der dem Platon gemacht worden; etwa dass er undefinirte Worte gebrauche oder dergleichen.

S. 203. Z. 32. Zahlen selbst. Bekker hat zwar das ἐντὸς im Text beibehalten; allein die Uebersezung hat sich an das αὐτὰ einiger Handschriften, welches nämlich statt αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς steht, und den Gegensaz bildet zu dem ἄλλοτι τῶν ἔξω ὅσα ἔχει ἀριθμόν. Dieser Gegensaz fehlt nach der gewöhnlichen Lesart und darf nicht füglich fehlen; wogegen durch das ἐντὸς das πρὸς αὐτὸν, was doch hier nur ein Nebenpunkt ist, viel zu stark accentuirt wird. Ausser dem aber ist mir auch noch das ἢ vor αὐτὸς verdächtig, indem es einen Gegensaz zu dem πρὸς αὐτὸν erwarten lässt, der im folgenden nicht liegt und auch für die Sache nichts austragen würde, — wenn nicht etwa die ursprüngliche Hand diese war ἢ αὐτὰ πρὸς αὐτὸν, ἢ ἄλλοτι κ. τ. λ.

S. 205. Z. 8. Wenn das Verwechseln. Sehr richtig hat Heindorf aufmerksam darauf gemacht, dass dies besser noch an der vorigen Rede des Sokrates hinge, und die unmittelbar vorhergehende Frage dann wegfiele. — Bestimmter konnte übrigens indirekt nicht auf die Natur der Erkenntniss im Gegensaz der Vorstellung aufmerksam gemacht werden, als durch diese Darlegung, dass unmöglich in der Erkenntniss der Grund liegen könne erstlich sie falsch anzuwenden, und dann noch das falsche für richtig zu halten. Von hier aus übersieht man daher auch, wenn man die Winke über die Natur der Zahlen zu benuzen weiss, am klarsten das Gebiet der platonischen *δόξα*.

S. 206. Z. 39. Wer ins Wasser vorangeht. Der Scholiast sagt: Auf das was durch die Erfahrung erkannt werden muss. Denn als Einige in einen Fluss stiegen, um hinüberzugehn, fragte einer den Vorangehenden, ob das Wasser tief wäre, und der antwortete, das wird es selbst zeigen.

S. 207. Z. 23. Wenn also Richter. Dies ist offenbar Vertheidigung des Gorgias, aus welchem man die Consequenz ziehn konnte, alles sei also Unrecht, was durch die dort geschilderte Ueberredung ohne Wissen bewirkt worden.

Ebend. Z. 32. und Gerichtshof. Wenn das Wort *δικαστήριον* nicht eine Randglosse ist, was sich doch nicht recht erklären lässt: so gehört es gewiss hierher, und die Uebersezung wollte es lieber wandern lassen als löschen.

Ebend. Z. 38. Und wovon es keine Erklärung gebe. Gewiss ist aus dieser Stelle, dass *ἐπιστητὸν* damals ein neues Wort war, und zwar ein nicht Platonisches. Wem aber das Wort, und also wahrscheinlich auch die hier in Betracht gezogene Erklärung der Erkenntniss zukomme, ist nicht auszumitteln. Eben deshalb aber darf man um so eher glauben der megarischen Schule.

S. 208. Z. 29. die Verknüpfungen hingegen. Nämlich Silben und Verknüpfungen überhaupt ist ein und dasselbe Wort; eben so auch Buchstab und Urbestandtheil.

S. 211. Z. 25. Wie wenn wir sagen. Es dürfte schwer sein, diese verderbte Stelle gründlich und mit sicherer Hand zu heilen. Soviel ist offenbar, einmal muss in dem folgenden *τὸ πᾶν* herauskommen, und das andere Mal *τὰ πάντα*; hier steht beidemal *πάντα*. Ob aber das *πᾶν* aus dem ersten *πάντα τὰ ἐξ* zu machen ist, oder aus dem lezten *τὰ πάντα λέγοντες*, wo vielleicht noch mehr verderbt ist, das möchte schwer zu entscheiden sein. Nämlich es ist schwer, dass auf *οὐδὲν λέγομεν* die Antwort sein soll *Ἀνάγκη*, wenn doch gemeint wird, dass etwas gesagt werde durch diesen Unterschied. So dass man hier fast das *ἄλλο* einschieben möchte hinter *οὐδὲν*, was schon Stephanus vermuthet hat. Doch hat sich die Uebersezung dessen enthalten und lieber an dem *ἀνάγκη* etwas gekünstelt; denn der Fortschritt ist so richtiger. Darum nun ist es wol besser, dieses unberührt zu lassen und oben statt *πάντα τὰ ἐξ* lieber *πᾶν τι τὰ ἐξ* zu lesen.

S. 212. Z. 18. das gesammte Sein. Die Uebersezung glaubt hier *τὸ ὂν πᾶν* von oben wiederholen zu müssen.

S. 214. Z. 35. wol hier eigentlich die Erklärung. Hier mussten wir dem gewöhnlichen schon bestimmteren Gebrauch des deutschen

Wortes durch eine andere Redensart erweiternd zu Hülfe kommen, um, so weit es nöthig war, einigermaassen den grossen Umfang des griechischen *λόγος* zu erreichen.

S. 215. Z. 21. Wie Hesiodos vom Wagen sagt. Tagewerk V. 454. Kennt doch der Tropf nicht einmal die hundert Hölzer des Wagens.

S. 218. Z. 7. wie bei den grossen auf die Entfernung berechneten Gemälden. So hilft sich in Nebendingen dieser Art der Unwissende. Denn bis Kunstverständige etwas sicheres über diese *σκιαγραφία* entscheiden, nehmen wir aus den verschiedenen Stellen dieses heraus, was auch hieher vorzüglich passt, dass dies etwas unserer Decorationsmalerei annäherndes war.

S. 219. Z. 2. in wiefern dieses. Unwissend worauf das *ᾗ* bezogen werden könne, da es auf *σιμότης* nicht bezogen werden darf, denn es wird ja eben noch etwas anderes erfordert, habe ich *ᾗ* gelesen, wie gleich unten *ᾗ διαφέρει τι*.

ZUM MENON.

S. 232. Z. 28. Sohn des Anthemion. Plutarchos erzählt ein Geschichtchen von der Liebe des Anytos zum Alkibiades, das eine Mal von Anytos, dem Ankläger des Sokrates, das andere Mal von Anytos, dem Sohne des Anthemion. Allein auf dieses Geschichtchen möchte nicht viel zu bauen sein: denn es scheint fast mit dem zu streiten, was in der Xenophontischen Vertheidigung des Sokrates erwähnt wird, dass des Anytos Sohn zur Zeit jener Anklage noch ein unerwachsener Knabe gewesen, und mit dem Schluss, den man aus dieser Stelle verbunden mit dem Menon ziehen muss, dass Anytos Vater erst allmälig durch ein weitläuftiges Gewerbe zu Reichthum gelangt war, daher es schwerlich seinem Sohne in jüngeren Jahren einfallen konnte, den Liebhaber des Alkibiades zu machen.

Ebend. Z. 29. Derselbe, dessen Xenophon. Wenn aber Gedike glaubt, er könne derselbe sein, der auch im ersten Buche des Thukydides vorkommt, und dieser Menon, der bei dem Feldzuge des Kyros seiner jugendlichen Schönheit die Befehlshaberstelle verdankte, habe auch schon im Anfang des Peloponnesischen Krieges ein Heer angeführt, so mag er sich darüber mit der Zeit verständigen.

S. 233. Z. 13. Aleuaden. Angesehenes und machthabendes Thessalisches Geschlecht zu Larisa, von dem Stammvater Aleuas so genannt. — Philostratos erzählt übrigens bestimmt, der Ruhm des Gorgias habe unter den Thessaliern angefangen, wer weiss aber, ob er es anders woher hat als aus dieser Stelle.

S. 235. Z. 9. niedergelassen. Die Uebersezung selbst mag den gewöhnlichen Text rechtfertigen gegen Gedike, welcher meint, Platon lasse den Sokrates sagen, er habe einen aufgejagten Schwarm gefunden. Kein Wunder freilich, dass eine solche Schönheit, die sich nicht einmal Pluter-

chos erlaubt, nur angedichtet ist. Kaum ist aber auch die Verbesserung nöthig, die der Bipontinische Revisor anbringt, *χείμενον* statt *χειμένων*.

Ebend. Z. 31. Oder verstehst du nicht. In der That versteht man nicht was Platon meint, wenn man sich hier über die langweilige Auseinandersezung des Unterschiedes zwischen dem allgemeinen und besondern beklagt, da die ganze Stelle offenbar gegen diejenigen gerichtet ist, welche sonst wol das allgemeine verstehend nur einen allgemeinen Begriff der Tugend läugneten.

S. 238. Z. 25. was ist doch dieses. Ohnerachtet auch bei Bekker alle Handschriften dieses *ὅ,τι* lesen, muss die Uebersezung doch sich hier der graden Frage bedienen; auch muss man doch zuviel vor dem *ὅ,τι* ergänzen, das gar leicht aus dem vorigen kann entstanden sein.

S. 239. Z. 17. soll uns Gestalt sein. Cornar und Gedike träumen hier wunderliche Dinge, wenn dem einen *χρῶμα* soviel bedeuten soll als *σῶμα*, der andere gar dieses statt jenes hineinsezen will. Man gebe nur Achtung, wie sich die Definition zu der folgenden besseren verhält, und bedenke, dass Platon hier überall die atomistische Philosophie im Auge hat: so kann man an der Richtigkeit des Textes nicht zweifeln. Doch wozu sich bei dergleichen aufhalten. Besser ist es noch gelegentlich aufmerksam darauf zu machen, dass auch hier Platon auf Ausstellungen Rükksicht zu nehmen, und ihnen gewissermaassen nachzugeben scheint, die man gegen eine von ihm aufgestellte Erklärung gemacht hatte; eine so unvollständige etwa, wie die im Theaitetos auch nur beispielsweise gegebene von der Sonne.

Ebend. Z. 25. *Sokrates.* Gut. Etwas verdächtig ist es, dass Menon sich hier unterbrechen lässt, noch dazu ohne seinen Vordersaz in eine Frage eingekleidet zu haben, und dass Sokrates die Wiederholung seiner Erklärung mit einem *εἶεν* bekräftigt, da Menon eben so gut dieses *εἶεν* sagen könnte. Gefälliger wäre dann folgendes: „Dass nach deiner Erklärung dasjenige Gestalt sein soll, was überall der Farbe folgt, möchte sein: wenn nun aber u. s. w.

Ebend. Z. 38. der Fragende. Auch Bekker hat zwar keine Abweichung zu *ἐρωτώμενος* bemerkt, ich bin aber doch auch jezt dem Cornar und Ficin — *qui rogat* — treu geblieben. Denn Sokrates kann doch hier wirklich das Verhältniss nur so ausdrükken, wie es in dem gegebenen Moment des Gespräches steht.

S. 241. Z. 16. eine gar prächtige Antwort. Man braucht hier wol nicht viel Künste zu suchen, oder besonders daran zu denken, dass Empedokles dem Platon, wo dieser so abtheilt, doch zur tragischen Poesie gehören würde mehr als zur komischen. Sondern man denke nur an die Kernsprüche in dem beliebten Euripides, die auch sehr schön ins Auge fallen, näher betrachtet aber nicht befriedigen, oft nicht einmal bestimmt können aufgefasst werden. Dass die Erklärung übrigens den Principien des Empedokles gemäss ist, leidet keinen Zweifel; eben so gewiss aber kann man aus der ganzen Art, wie Platon sie aufstellt und einige Eitelkeit damit treibt, den Schluss machen, dass sie nicht sowol wörtlich aus dem Empedokles genommen ist, als vielmehr das von ihm gesagte ergänzt und weiter verfolgt. Wie denn schulgerechte Erklärungen überall nicht im

Empedokles zu suchen sind. Schon die Worte *ἴσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται* besagen dieses. Ja es erhellt auch, um nicht auf den Timaios im voraus zu verweisen, fast schon aus der Art, wie Aristoteles *περὶ αἰσθήσεως Cap. II.* und *III.* davon spricht. Denn was der Verfasser des Werkes *de plac. phil. IV.* 9. sagt, ist gewiss aus unserer Stelle selbst. Die Freunde nun, welche den Menon als ein logisches Uebungsstükk behandeln, sollten nicht übersehen haben, dass Sokrates an dieser Definition wenigstens das rühmt, dass sie zugleich die Form für andere Erklärungen gleichartiger Gegenstände enthält. — Wenn Sokrates sagt, dem Menon gefalle diese Erklärung der Farbe besser als die der Gestalt: so meint er unstreitig die zweite Erklärung der Gestalt, die noch jezt von den Mathematikern gebraucht wird, über welche aber Menon stillschweigend hinweggegangen war.

Ebend. Z. 36. wie der Dichter sagt. Fragment aus einem nicht anzugebenden Lyriker. Das *δύνασθαι* ist an sich nicht zu verstehen; also musste die Uebersezung schon die folgende Erklärung des Philosophen *δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι* als authentisch annehmen. — Die weitere Erörterung über diese Stelle steht in offenbarer Beziehung mit Gorgias S. 42 folgd.

S. 243. Z. 8. Dem bösen nachstreben. Offenbare Parodie der vorigen Erklärung der Tugend.

S. 244. Z. 26. Wenn ich dies behaupte. *Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγω;* so lesen unsere Ausgaben und auch alle Handschriften bei Bekker. Freilich sehr gegen den gewöhnlichen Gebrauch dieser und ähnlicher Formeln. Man gewinnt aber wenig, wenn man mit Heusde diese Worte dem Sokrates giebt. Denn dieser unterbricht freilich nicht selten seine Rede mit solchen Formeln, aber doch allemal nur, wenn er aufmerksam machen will auf die Folgen eines dem ersten Anblikk nach nicht zur Sache gehörigen Satzes, den er vorgetragen. Indess bedarf es keiner Aenderung, um die Uebersezung den Worten angemessen zu finden; man ergänze sie sich nur in Gedanken *τὸ οὖν δὴ ὃν τοῦτο λέγω αὐτό*, um alles in der Ordnung zu finden.

Ebend. Z. 34. wenn jede Handlung. Es darf wol nicht erst gezeigt werden, wie nothwendig es war, mit Ficin *εἰ* zu lesen statt *ἤ*, wie auch nun Bekker aus einigen Spuren hergestellt hat.

S. 245. Z. 38. damit ich dich wieder abbilden möchte. Wenn man diese Stelle recht betrachtet, und vergleicht was Sokrates weiter unten von den Früchten des Erstarrens rühmt: so kann man fast nicht zweifeln, es muss sich Jemand gegen die eigenthümliche Weise des Platonischen Sokrates gerade dieser Vergleichung bedient haben. — Das obige von der Gestalt bezieht sich auf die kurze untersezte Figur des Sokrates.

S. 246. Z. 40. denn von welchen Persephone. Man ist aus dem, was Sokrates hier sagt, wol schwerlich berechtigt, dies Fragment auch nur mit einiger Zuversicht dem Pindaros zuzuschreiben, noch weniger zu untersuchen, wie dieser zu den Pythagoreischen Ideen gekommen ist, da man gar nicht behaupten kann, dass alles dies eigenthümlich pythagoreisch ist. Doch sehe wer sich hierüber näher unterrichten will, die Pindarischen Fragmente in der Heyneschen Ausgabe, und Schneider Versuch über Pindars Leben und Schriften p. 53. — Ueber die Anneigung dieser Stelle zum Phaidros sehe man die Einleitung. Auch kurz vorher ist schon eine Stelle

fast wörtlich aus Phaidros s. B. 1. S. 65 f. Nirgend aber wird wol ein unbefangener Leser nur eine schlechte Nachahmung jenes Gesprächs finden, sondern vielmehr eine zweckmässige Rükkweisung auf dasselbe.

S. 247. Z. 5. was hier ist und in der Unterwelt. Nachdenken soll man billig darüber, weshalb wol hier des himmlischen nicht erwähnt ist; aber dann wird man es auch begründet genug finden, und nicht deshalb den Platon hier nicht anerkennen wollen, weil er nicht überall alles sagt.

S. 248. Z. 15. wenn es hier zwei Fuss hätte. εἰ ἦν ταύτῃ zu lesen anstatt εἰ ἐν ταύτῃ hat zuerst Wolf gelehrt, und dies ist unstreitig das richtige; daher es auch Bekker, jedoch wie es scheint ohne Handschriften, aufgenommen. — Hoffentlich wird übrigens nicht nöthig sein, diese einfache Sache erst durch eine Zeichnung zu erläutern. Sokrates zeichnet zuerst ein Viereck, dessen Seite zweifüssig angenommen wird, und durchschneidet es parallel mit der Grundlinie und Höhe von den Puncten aus, wo er die Abtheilung der Füsse angedeutet hatte. Dann sezt er an die Grundlinie und Höhe noch zweifüssige Linien an mit Andeutung des grossen Vierekkes, welches er hernach noch einmal förmlich aus seinen vier Theilen zusammensezt. Zulezt zieht er die Diagonalen dieser einzelnen Theile von ihren oberen und inneren Ekken aus, so dass die äusseren Winkel, welche zugleich das grosse Vierekk bilden, ungetheilt bleiben, woraus denn das gesuchte Vierekk entsteht.

Ebend. Z. 36. wie ich diesen. Ich lese τοῦτον für τούτων, weil jenes zu fehlen, dieses ganz überflüssig zu sein scheint. — Bekker hat dies seitdem aus Handschriften in den Text genommen, und so bleibt es billig stehn. Sonst kann doch auch recht gut οὐδὲν τούτων den Gegensaz zu πάντα bilden, und das folgende οὗτος das hier fehlende mit vertreten.

S. 249. Z. 38. und das vierfüssige. Unbezweifelt scheint hier die Verbesserung des Cornar τετράπουν statt τέταρτον, welches deshalb auch Bekker ohne Handschriften aufgenommen hat. Man vermisst offenbar das Vierfüssige zwischen dem Sechzehnfüssigen, das er nur der Kürze wegen das Vierfache nennt, und dem Achtfüssigen. Auch wäre es höchst ungenau, nachdem er das Sechzehnfüssige das Vierfache genannt hat, nun das Vierfüssige, welches offenbar die Einheit ist, zu jener Vierfachheit wieder das Viertel zu nennen. Und um so etwas zu gewinnen, sollen wir uns ohne Analogie τέταρτον schlechthin für den vierten Theil geben lassen.

S. 250. Z. 32. und wenn du es nicht durch Zählen willst. Hier sowol als auch vorher und nachher legt Sokrates dem Knaben so sehr die Vorstellungen unter, dass von einer Selbsterzeugung, wobei er nur die Kunst der Hebamme ausübte, gar nicht die Rede sein kann. Auch meint Sokrates dies nicht, sondern nur dass die Leichtigkeit, womit dem Knaben die Gedanken einleuchten, zeigen soll, dass sie ihm nicht erst eingepflanzt worden.

S. 251. Z. 14. damals aber glaubte er. Wie Menon, dem hier parodirt wird, was er oben von sich sagte: „Wiewol ich schon tausendmal." — etwas weiter unten Z. 19. was er u. s. w. möchte ich statt ὅτι καὶ ἀνευρήσει lesen ὅ, τι καί.

S. 252. Z. 7. Schneidet nun nicht. Cornar hatte den unstatthaften Text aus der bald folgenden Stelle ἀπὸ τῆς ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τεινούσης so verbessert γραμμὴ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τείνουσα, welches theils weit genug von den Zügen abweicht, theils mit dem unmittelbar folgenden τέμνουσα einen fast unerträglichen Missklang bildet. Weit schöner daher Wolfs Verbesserung γραμμὴ ἥ — — τείνει; wenn man sich nicht damit vertragen will, nur das lästige τινα des alten Textes zu löschen, und die Worte ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν ganz für sich als Beschreibung der Linie anzusehen, welche Sokrates eben zieht.

Ebend. Z. 19. Wieviel solche. Diese τηλικαῦτα nämlich sind die abgeschnittenen Hälften des vierfüssigen Vierekkes, und das τοῦτο der ersten Frage ist das ganze von den Diagonalen eingeschlossene Viereck, nach dessen Grösse gefragt wird; das τόδε der folgenden Frage gilt eins von den kleinern vierfüssigen Vierekken. Hierauf aber wird der Fortschritt gerade hier, wo die lezte Folgerung gezogen werden soll, zu schnell und abgebrochen, und man könnte fast denken, es wären ein Paar Fragen durch ähnliche Endung oder sonst wie ausgefallen. So etwa würde man nichts vermissen. Σ. Τὰ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν τί ἐστι; Π. Διπλάσια. Σ. Τόδε οὖν ποσαπλάσιον γίγνεται τούτου; Π. Διπλάσιον. Σ. Τοῦτο δὲ τὸ τετράπουν χωρίον ἦν. Τόδε οὖν ποσάπουν γίγνεται; Es würde, wie man sieht, nur eine Abirrung des Auges vorausgesezt von dem einen τόδε οὖν zu dem andern. Wollte man hingegen unter dem τηλικαῦτα die vier vierfüssigen Vierekke und unter dem τούτῳ das grosse sechzehnfüssige verstehen, unter dem τῷδε der zweiten Frage aber das achtfüssige: so wird die Fortschreitung noch unregelmässiger.

S. 253. Z. 5. richtige Vorstellungen. Die hierauf folgenden Worte περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν, die eine ganz müssige Wiederholung des περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ enthalten, hat die Uebersezung ausgelassen, und Bekker, da sie nirgend fehlen wollen, eingeklammert. Durch noch einen Zusaz, wie Gedike wollte, scheint ihnen doch nicht können geholfen zu werden.

S. 254. Z. 1. oder auch. Das ἢ nach χρόνον möchte ich lieber missen, und also auch übersezen und wo er es nicht war. — Unmittelbar darauf schliesse man nicht etwa aus der Uebersezung durch Fragen, dass ich die Cornarische Verbesserung ἐρωτήσειν noch festhalten will, auch nachdem die richtigere Wolfische ἐρωτήσει durch eine Handschrift bestätigt von Bekker in den Text genommen ist; sondern nur das deutsche scheint hier die Verwandlung des αἱ in αἳ ganz übersehen zu haben.

Ebend. Z. 15. Und das übrige freilich möchte ich. Man vergleiche den ganz ähnlichen Ausdrukk im Gorgias 527. a. καὶ οὐδέν γ' ἂν θαυμαστὸν ἦν, so wird man leicht einsehen, dass auch hier unter dem, was Sokrates nicht verfechten möchte, vornehmlich die Zeitbestimmung zu verstehen ist, und mag es auch sein, da er doch so allgemein spricht, der Ausdrukk der ἀνάμνησις selbst, wiefern auch in ihm Zeitbestimmung und persönliches enthalten ist; keinesweges aber das Innere dieser Lehre, wie es hier ausgedrükkt ist.

S. 255. Z. 7. Wenn dieses Dreiekk ein solches ist. Ueber den wahren Sinn dieser schwierigen Stelle und das was vielleicht im Texte

zu ändern sein möchte, etwas sicheres zu bestimmen, dies mag vielleicht erst einer spätern Uebereinkunft der Mathematiker und Sprachkundigen vorbehalten sein. Dem Uebersezer liegt nur ob, von seiner Ansicht Rechenschaft abzulegen, welche, da ihm die ihm bekannt gewordenen gar nicht genügten, noch eine Meinung zu den bisherigen hinzuthut. Das Problem selbst überzeugt er sich vollkommen richtig ausgedrükkt zu haben; der Sinn der Worte kann kein anderer sein als dieser; es ist auch mathematisch begreiflich, der Text zeigt keine Spur von Verdorbenheit, und wenn man unter solchen Umständen, um die Auflösung, wo er eher mangelhaft sein mag, zu berichtigen, auch die Aufgabe selbst erst ändern wollte, so wäre dies ein wunderbarer Frevel, weil dadurch jede feste Grundlage, auf der man bauen könnte, zugleich mit zerstört würde. Auch zu solchen Willkürlichkeiten sind wir nicht berechtiget, wie Sydenham sie begeht, welcher meint, ganz gegen die Grundbedeutung des Wortes, ἐντείνειν wäre von dem ἐγγράφειν so unterschieden, dass jenes nur darauf ginge, ob überhaupt die eingetragene Figur in der umgebenen Raum habe, ohne gerade ihre Umrisse mit ihren Ekken zu berühren, als welches das eigenthümliche von ἐγγράφειν wäre. Der Unterschied, wenn nicht das eine bloss ein früherer und das andere ein späterer Sprachgebrauch ist, kann aber nur darin bestehn, dass ἐγγράφειν zu brauchen ist, wenn die einzuzeichnende Figur nicht selbst gegeben ist, sondern nur das Gesez ihrer Construction; ἐντείνειν dagegen, wenn sie selbst schon vorhanden ist. Kurz eben so wie unser in dem Kreise beschreiben und in den Kreis eintragen. Nun ist aber keine andere Lösung jener Aufgabe im allgemeinen möglich als folgende. Ein gegebenes Dreiekk kann in einen gegebenen Kreis eingespannt werden, wenn die Entfernung von seinen Winkelpunkten nach dem Durchschnittspunkte der auf die Mitte seiner Seiten gezogenen Perpendikel dem Halbmesser des Kreises gleich ist. Diese Bedingung selbst ist aber gar nicht möglich in den Worten unseres Textes zu finden, oder ohne gänzliche Zerstörung hineinzulegen; auch hätte allerdings Platon, wenn dies darin läge, keine Voraussezung angegeben, und er hätte also kein Beispiel aufgestellt zu dem Verfahren, welches er erläutern wollte. Auf einer unmittelbaren Folgerung aber aus jener allgemeinen Formel beruht die Erklärung, welche in dem bereits beim Theaitetos angezogenen Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon von Müller gegeben ist. An dem mathematischen derselben möchte daher auch nichts auszusezen sein; philologisch aber ist sie nicht haltbar. Denn wollte man sich auch ὑποτείνειν in dem aufgestellten Sinne anstatt παρατείνειν gefallen lassen: so ist es doch bei der gegebenen Stellung der Worte ganz unmöglich, τὴν δοθεῖσαν und γραμμὴν von einander zu trennen, so dass jenes auf den Durchmesser des Kreises ginge, dieses aber auf eine Seite des Dreiekks. Daher und aus andern Gründen, welche hier anzuführen zu weitläuftig wäre, war von dieser Erklärung kein Gebrauch zu machen. Neben ihr aber verdienen die Versuche, welche der Biesterschen Ausgabe angehängt sind, nicht einmal genannt zu werden. Was sich dagegen dem Ueberseser sehr leicht darbot, ist der Gedanke, dass Sokrates nur den Kreis zeichnete, den er noch nicht hatte; das Dreiekk aber, von welchem er die Frage aufwarf, ein schon vorhandenes war, nämlich eines von jenen vier, welche

zusammen das doppelte Viereck bilden, deren Rechtwinklichkeit also vorausgesezt wird, und als deren Grundlinie vermöge ihrer Stellung allemal die Hypotenuse erscheint. So dass sich die Aufgabe aus einer allgemeineren in eine speciellere verwandelt, nämlich in die von Einspannung eines gegebenen rechtwinkligen Dreiekks — *τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον*. Vom ersten besten konnten diese Worte nicht gebraucht werden, wenn nicht die Aufgabe eine so allgemeine werden sollte, für die eine viel künstlichere Voraussezung hätte gemacht werden müssen, als möglicher Weise in dem folgenden liegen kann, in einen so eben gezeichneten — *εἰ τόνδε τὸν κύκλον* — Kreis. Diese nun hat ihre besondere Auflösung, und hängt überdies, was hier auch in Betracht kommt, mit der vorigen sowol als mit der mathematischen Stelle im Theaitetos zusammen. Die Auflösung aber ist bekanntlich diese, das rechtwinklige Dreiekk kann in den Kreis eingespannt werden, wenn seine Hypotenuse dem Durchmesser desselben gleich ist, und diese lässt sich ohne grosse Schwierigkeit, wiewol nicht ohne alle Aenderung, in unserm Texte aufzeigen. Und wenn sich der Uebersezer gleich nicht getrauet genau anzugeben, wie dies am richtigsten und zugleich sparsamsten geschehen könne: so kann und muss er doch den Weg angeben, der von einem Wiederhersteller des Textes zu betreten wäre, dem diese Ansicht der Sache gefiele. Sokrates sagt nämlich: Wenn das Dreiekk so beschaffen ist — und *τοιοῦτον* ist hier ganz an seiner Stelle, weil es, auch die Rechtwinkligkeit vorausgesezt, hiebei keinesweges bloss auf den Flächeninhalt ankommt, — dass wenn man um die gegebene Linie — die Hypotenuse als Grundlinie desselben — den Kreis herumzieht — welches eben soviel sagen will als versucht die Hypotenuse als Sehne desselben hineinzutragen, alsdann noch ein eben solcher Raum des Kreises übrig bleibt, als der durch die Linie eingefasste selbst ist — d. h. wenn die Hypotenuse sich als Diameter zeigt, alsdann dünkt mich, wird das eine erfolgen, die Einspannung, wenn aber jenes nicht möglich ist, keine solche Theilung des Kreises durch die Hypotenuse erfolgen kann, alsdann wird das andere erfolgen, die Einspannung wird unmöglich sein. Man sieht, es entsteht auf diese Art eine solche Voraussezung wie Sokrates sie will, aus welcher für den gegebenen Fall im allgemeinen bejaht und verneint wird. Grosser Veränderungen im Text bedarf es auch nicht; denn das *παρὰ* in *περὶ* verwandeln wollte schon jeder, der die Aufgabe verstand, nur dass leider auch die neuverglichenen Handschriften hier gar nichts an die Hand geben, und dann, dass *τὸν κύκλον* etwas hart müsste supplirt werden, ist wol auch bei jeder Erklärung unvermeidlich, die nicht sehr weit über das Einspannen des Dreiekks in den Kreis, von dem doch eigentlich die Rede ist, hinaus gehen will. Denn wie sollte es doch möglich sein, dass hiebei der Kreis gar nicht vorkäme? Was man etwa sonst noch vorzüglich dieser Erklärung entgegenstellen könnte, wäre, dass eine sehr einfache Sache sehr künstlich ausgedrükkt wäre, und dass Platon dies weit kürzer und leichter, so wie hier nebenbei geschehen, könnte ausgedrükkt haben. Dies ist aber wirklich nur der Fall, wenn man sich den Durchmesser des Kreises ausdrükklich mitgegeben denkt, welches nicht der Fall ist bei einer auf dem Sande der Pallästra aus freier Hand gezogenen Figur. Doch die Erklärung mag für sich selbst reden, und sehen wieviel Beifall sie sich gewinnen kann. —

Seitdem ist ein neuer Erklärungsversuch dieser Stelle erschienen in *Molweide Commentationes mathematico-philologicae tres. Lips. MDCCCXIII.* der gewiss von einem so tüchtigen Mathematiker kommend alle Aufmerksamkeit verdient, und dem auch ich von dem mathematischen darin ergriffen gewiss geneigt war unbedingten Beifall zu geben. Nur leider scheint mir näher betrachtet das philologische darin auch nicht haltbar zu sein. Denn nicht zu gedenken, dass den Ausdrukk: ein ähnliches Dreiekk an der Grundlinie des gegebenen entwerfen, wol nicht leicht Jemand anders verstehen kann als von einem Dreiekk, in welchem dann die zweite Seite der zweiten gleichliegenden des gegebenen gleichlaufend wird, und dass also Platon den Leser auf eine ganz falsche Spur abgeleitet hätte, so kann ich unmöglich dieses zugeben, dass der Ausdrukk *τοιοῦτον οἷον π. τ. δ. ἀ. γ. παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ* soviel heissen sollte als *τοιοῦτον ὥστε ἀλλὸ τοιοῦτον π. τ. δ. ἀ. γ. παρατείναντα τοῦτο ἐλλείπειν τοιούτῳ* u. s. w. Und so scheint mir die Sache auch durch diese sonst sehr schäzbare und verdienstliche Bemühung noch nicht weiter gebracht zu sein, sondern dieser Erklärung wol eben soviel entgegen zu stehn als der meinigen, gegen welche indess Herr Molweide den Schreib- oder Drukkfehler des Textes nicht sollte geltend gemacht haben, vermöge dessen nach dem Einspannen des Dreiekkes in den Kreis noch ein eben solcher Kreis übrig bleiben soll, da diesem Missverstand in der Anmerkung schon hinreichend begegnet ist. — Ausführlicheres über andere Erklärungen findet jeder am besten bei Molweide.

Ebend. Z. 17. Wenn sie was doch von dem in der Seele u. s. w. Da in dem Nachsaz der verneinende Fall mit angeführt ist: so sollte er nach der platonischen Genauigkeit in solchen Dingen auch in dem angeführt sein, der die Bedingung ausdrükkt *εἰ ὁποῖόν τι ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστι τῶν* etc., was auch sehr leicht kann ausgefallen sein. Etwas weiter unten kommt er vollständig vor, *ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτὸν, μὴ τοιοῦδε δ' οὐ.*

S. 256. Z. 37. Nicht auch die Besonnenheit. Vielleicht wäre es besser gewesen, hier von der gewohnten Uebersezung des Wortes *σωφροσύνη* abzugehen, weil es uns zu fremd ist von einer Besonnenheit ohne Vernunft zu hören. Man erinnere sich aber nur aus dem Charmides der gewöhnlichen Gebrauchsweise des Wortes im gemeinen Leben, um hiebei eben so wenig anzustossen, als wenn dasselbe von der Tapferkeit gesagt wird.

Ebend. Z. 41. alles was die Seele unternimmt. Unmöglich schien es unserer Sprache in gleicher Kürze genau der Urschrift zu entsprechen. *ἐπιχειρήματα* sind Handlungen in wie fern eine mannigfaltige Thätigkeit auf einen bestimmten Zwekk gerichtet dazu gehört; *καρτερήματα* in wiefern Widerstand gegen das, was sich als Hinderniss entgegenstellen will, nothwendig ist; kurz jenes sind Handlungen, in wie fern sich *σοφία* und *δικαιοσύνη* dabei zeigen, dieses in wiefern *σωφροσύνη* und *ἀνδρία*. — In der ganzen Stelle ist *φρόνησις*, je nachdem es unserer Sprache angemessener schien, bald Vernunft, bald Einsicht übersezt. Dies ist gegründet in dem unmittelbar vorhergehenden, wo Platon eben so verwechselt, und was er das eine Mal ausdrükkt *εἰ μή ἐστιν φρόνησις ἡ ἀνδρία* hernach so erklärt, *ὅταν ἄνευ νοῦ θαῤῥῇ ἄνθρωπος.*

S. 257. Z. 34. Auch dieses. Eine solche Unterscheidungskunst nimmt aber Platon doch hernach an, und also auch in gewissem Sinne ein Gutsein von Natur. Auch dieses ist also ganz dem mittelbar andeutenden Charakter dieser Gespräche gemäss, und eine Vorbereitung auf die Art, wie er in der Folge die einzelnen für sich gesezt einseitigen Ansichten zusammenfasst.

Ebend. Z. 41. dem Staat. Der Uebersezung war es hier beschwerlich die Mehrzahl *ταῖς πόλεσιν* nachzubilden, die jedoch gewiss nicht ganz leer, sondern darin begründet ist, dass Sokrates hier mit einem Fremden redet.

S. 258. Z. 16. dass die Tugend lehrbar ist. Die Art, wie sich hier Sokrates versieht, soll offenbar nicht nur das Gewicht des folgenden Einwurfs begrenzen, damit man ihn nicht, wie dennoch geschehen ist, in einer zu grossen Ausdehnung soll gelten lassen, sondern hat auch Beziehung auf frühere Missdeutungen, die theils vielleicht das Ende des Protagoras, theils die Streitpunkte mit dem Antisthenes betrafen.

S. 258. Z. 38. wie der Thebaner Ismenias. Dies ist ein in der Geschichte ziemlich bekannter Name; man muss aber die beiden, an welche man hier denken könnte, wol von einander unterscheiden. Von dem einen erzählt Plutarchos, er sei mit dem Pelopidas zugleich Ol. 103, 2. an den grossen König geschikkt worden, und Diodoros nennt ihn überhaupt einen vertrauten Freund und Thatengenossen des Pelopidas. Betrachtet man aber, wie damals dieser vorzüglich sich die Gunst des Königes erworben, so erscheint Ismenias auf jeden Fall nur als eine Nebenperson, und es ist nicht zu vermuthen, dass er damals ein so bedeutendes Geschenk davongetragen. Ein anderer und früherer ist der Ismenias, welcher, als die Spartaner die Feste von Thebä besezt hielten, Ol. 99, 3., als Haupt der Gegenpartei zum Tode verurtheilt und hingerichtet wurde, wie Xenophon *Hell. V*, 2, 25. 36. berichtet. Von demselben nun erzählt er *Hell. III*, 5, 1., dass zu der Zeit, da Agesilaos in Asien glükklich im Kriege war, und alles darauf ankam, den Lakedaimoniern anderwärts zu thun zu machen, Tithraustes, der Nachfolger des Tissaphernes, durch Timokrates den Rhodier unter einige Häupter der Städte Thebä — wobei eben Ismenias namentlich angeführt wird — Korinthos und Argos über funfzig Talente Silbers habe vertheilen lassen, um sie zum Kriege gegen die Lakedaimonier zu bewegen, der auch bald darauf erfolgte, und in welchem nach Diodoros XIV. Ismenias die thebanischen Truppen befehligte. Plutarchos erzählt dieselbe Geschichte I, 1021., wiewol er die Namen jener Männer nicht anführt und den Abgeschikkten Hermokrates nennt. Dies muss Ol. 96, 1 oder 2 geschehen sein, und wäre dann die Begebenheit, auf welche Platon hier anspielt; wenn man nicht die Summe, die auf Ismenias Antheil kam, doch zu klein findet für diesen Ausdrukk. Tithraustes liess von Sardes aus die Summen vertheilen, und wenn es noch etwas gab, was man die Schäze des Polykrates nennen kann, und die Redensart nicht vielmehr sprüchwörtlich ist, wie man doch gar sehr glauben muss, wenn man das Ende des Polykrates und die weitere Geschichte von Samos bedenkt, so muss sich dieses in Klein-Asien befunden haben. Von dem jüngeren Ismenias hingegen glaubt Sydenham sei hier die Rede; dieser nämlich habe die Schäze des Polykrates von den Nachkommen

des Orontes, seines Mörders, geerbt, und durch die Gnade des Artaxerxes auch wirklich erhalten. Dies ist aber eine blosse Erfindung, und nur schlecht wird dadurch der Ausdrukk gerechtfertigt, dass Ismenias diese Schäze geschenkt erhalten. — Auf jeden Fall aber haben wir wieder einen von jenen kleinen Anachronismen, indem Platon den Sokrates von etwas nach seinem Tode erfolgtem sprechen lässt; woraus zugleich folgt, dass das νεωστὶ auf die Zeit der Abfassung gehen muss, und auch diese Angabe stimmt, wenn man es mit dem νεωστὶ nur nicht strenger nimmt als nöthig ist, mit der Stelle überein, die wir dem Gespräch angewiesen haben.

S. 259. Z. 40. Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen. Etwas wunderlich steht hier das kleine unter dem grossen, und macht sich verdächtig, auch irgend eine persönliche Beziehung zu haben.

S. 260. Z. 31. Denn wie ich glaube. Auch dies gehört so wenig hieher, dass es wol nur einer besondern Veranlassung seinen Plaz verdankt. Hatte man etwa dem Platon vorgeworfen, er habe den Protagoras in unrechte Zeit gesezt? Wie dem aber auch sei, so ist gewiss diese bestimmte Angabe das Resultat einer möglichst sorgfältigen Nachforschung, und kann bei den streitenden Nachrichten von der Lebenszeit des Mannes zum Leitfaden dienen. Nach den auf uns gekommenen Nachrichten starb Protagoras Ol. XCII, 1 oder 2; war er also damals siebzig Jahre, so war er nur zwölf Jahre älter als Sokrates. Man sehe was über den Unterschied ihres Alters und dessen Behandlung beim Protagoras gesagt worden.

S. 261. Z. 8. ich habe mich auch niemals. Wie ich glaube, dass im Theaitetos und Gorgias die Verhältnisse des Sokrates vom Platon auf seine eignen sind angewendet und gedeutet worden: so glaube ich, auch hier liegt eine Beziehung auf Gegner, wahrscheinlich mehr politische als philosophische, die ihn eben so wenig kannten, sondern nur vom Hörensagen urtheilen, wie hier Anytos von den Sophisten. Denn deutlich genug sagt er selbst beim Wiedereinlenken, dass dies eigentlich nicht hieher gehöre. Auch die lezte Rede des Anytos leidet vielleicht eine solche Deutung auf Platons Besorgnisse. — Uebrigens beginnen hier die häufigen Reminiscenzen aus dem Protagoras, die unmöglich alle einzeln können nachgewiesen werden. Am besten findet sie jeder bei einer Vergleichung beider Gespräche, die ohnedies eben so unterhaltend als für die Verständigung nüzlich sein wird.

S. 263. Z. 16. Denn mit diesem bist du wol selbst. In diesem Umgang scheint auch etwas schwieriges zu sein, wenn man nicht dem Anytos, sehr unwahrscheinlich, gleiches Alter mit dem Sokrates geben, oder annehmen will, jene beiden, Lysimachos und Melesias, hätten sich nicht mit dem grössten Recht im Laches ihres Alters gerühmt.

Ebend. Z. 27. und etwa die schlechtesten unter den Athenern. Diese Stelle ist der Uebersezer geständig nicht ordentlich zu verstehen, wenn man nicht sagen will, es sei eine Nachlässigkeit, bei deren Erklärung man nicht viel Mühe verlieren müsse. Denn in welchem Sinne, der zugleich einen scheinbaren Grund zu dieser Unfähigkeit abgeben könnte, darf man Perikles, Themistokles und Aristides φαυλοτάτους nennen? und ihnen den Thukydides so entgegensezen, dass gleich in die Augen falle, dieser sei kein solcher φαῦλος. Vergeblich denkt man an geringe Herkunft oder

an Volkspartei; denn nur etwas weiter unten wird φαῦλος ganz deutlich erklärt, dass es ein im Winkel lebender und unangesehener Mann ist. — Auch das δυναιδύς, was mehrere Handschriften haben für ἀδυνάτους, bietet gar keine Hülfe, und so bleibt hier für mich auf jeden Fall etwas unerklärtes übrig, und auch wol für Andere, die das, was Buttmann hierüber im Index sagt, nicht befriediget.

S. 264. Z. 10. mag es leichter sein. Da Bekker das ᾧᾶον für ῥᾴδιον, wiewol ohne Handschriften aufgenommen hat, habe ich auch diese Uebersezung aus den Anmerkungen in den Text hinaufgerükkt.

S. 265. Z. 1. In was für Versen. Auch eine solche Frage sind wir nicht gerade gewohnt beim Platon; aber wer wird darin etwas anders als eine kleine Vernachlässigung erkennen? Nur wenn grössere zusammentreffende Bedenken da sind, und wo auch die Sprache im Ganzen etwas fremdes hat, darf man solche Einzelheiten geltend machen.

S. 266. Z. 29. Wenn einer der den Weg. Das eben bemerkte gilt auch hievon. Denn auch dieses Beispiel hätte leicht besser gewählt werden können, indem schon die Kenntniss dessen der den Weg gegangen ist, insofern keine Erkenntniss im eigentlichen Sinn ist, sondern oft gerade einer der eine solche Kenntniss anderwärts her hat, sich zu jenem verhalten kann, wie ein Wissender. Aber es ist auch weniger Beispiel als Bild, durch den bildlichen Ausdrukk des Führens und Leitens veranlasst.

S. 267. Z. 23. auf die Bildwerke des Daidalos. Für die nicht hellenischen Leser nur das, was sich im Scholiasten findet. „Auf die älte„sten Meister, welche lebende Körper mit verschlossenen Augen und nicht „getrennten Beinen bildeten, sondern die Füsse dicht an einander stehend, „folgte Daidalos, ein vortrefflicher Künstler in Bildsäulen, der diesen zuerst „die Augenlieder aufschloss, so dass sie schienen zu sehen, und die Füsse „auseinander stellte, so dass man meinte, sie gingen, und deshalb soll man „sie gebunden haben, damit sie nicht flöhen, als ob sie nämlich auf diese „Art wirklich wären belebt worden. Daher nun sagt Platon, den gebunde„nen glichen die richtigen Vorstellungen, den freien und losen aber die „falschen." Welches leztere übrigens Platon keineswegs gesagt hat.

S. 268. Z. 26. keines von beiden erwerblich. Seit Cornar hat Jedermann diese Worte οὐδ' ἐπίκτητα — wie Bekker jezt aus vielen Handschriften richtig gesezt hat, statt des falschen οὔτ' — herauswerfen wollen als dem Zusammenhang zuwider; und freilich ist von beiden, der Erkenntniss und der richtigen Vorstellung, noch gar nicht erwiesen worden, dass sie nicht erworben wären, und nur auf οὐδέτερον τούτοιν können die Worte gehen, so dass allerdings alles leichter fortschritte, wenn sie fehlten. Allein da kein Zeugniss zu Hülfe kommt, so muss man das ἐπίκτητα im strengsten Sinne nehmen, wie es im Phaidros in einem weiteren vorkommt, so hier im engsten von dem was willkürlich erworben werden kann. Denn im Phaidros ist, auch wenn dort Sokrates nicht in seiner eignen Person spricht, immer nur von der späteren Entwikklung die Rede. — Dass übrigens auch die Frage, ob — nicht etwa die Tugend, denn von der ist unmittelbar hier nicht die Rede, sondern — die Erkenntniss und die richtige Vorstellung dem Menschen von Natur einwohne, hier nicht ausführlich behandelt, sondern kurzweg verneint wird, kann wol dem Gespräch

nicht zum Vorwurf gereichen. Denn so wie hier die Frage allein gemeint sein kann, ist kein Streit darüber möglich.

Ebend. Z. 33. ob es lehrbar wäre. Lieber will ich so übersezen, und dieses es auf ein aus dem vorigen herauszunehmendes Gutsein beziehen, als hier schon ἀρετὴ als Subjekt ansehen. Die Fortschreitung ist reiner und der ganze Zusammenhang tritt besser heraus.

S. 269. Z. 18. so ist sie auch nicht mehr Erkenntniss. Ich lese οὐδ' ἐπιστήμη δὴ ἔτι γίγνεται, worauf sich hernach das folgende bezieht εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται. Es ist nie gesagt oder gefragt worden, ob die Tugend durch Erkenntniss entstehe, sondern ob sie Erkenntniss sei, und also durch Belehrung entstehe. Auch ist ἐπιγίγνεσθαι hier sonst gar nicht vorgekommen. Bekker hat diese Aenderung, jedoch wie es scheint ohne Handschriften, in den Text genommen. — Dagegen in der bald darauf folgenden auch schon angezogenen Stelle muss man allerdings aus demselben Grunde — wie auch Bekker thut — lesen Οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, weil es Wiederholung des vorigen οὐ δι' ἐπιστήμην ὄντες ist, wie auch schon Stephanus gesehen hat. Nur kann füglich auch εὐδοξίᾳ stehn bleiben, auf das folgende ἢ χρώμενοι bezogen, und braucht nicht, wie Stephanus wollte, in den Nominativ verwandelt zu werden.

S. 270. Z. 25. wie Homeros sagt. Odyss. X, 495.

ZUM EUTHYDEMOS.

Seite 273. Z. 20. Und wenn auch niemand. Selbst Herrn Ast's seitdem bekannt gewordene Verwerfung geht doch nicht hievon aus, sondern nur weil Platon die Eristiker so oft gelegentlich durchzieht, glaubt er nicht, dass er noch ein besonderes Gespräch diesem Zweckk könne gewidmet haben. Als ob nicht von vielen Dingen Platon hier gelegentlich handelte, dort aber ausdrükklich; und als ob nicht seine Gespräche dieser Art immer gar vielerlei Zwekke hätten, und nicht bloss einen. — Wie aber Herr Ast nur eitle Mühe findet nach irgend einem andern Gehalt und Zwekk in diesem Gespräch zu forschen, und wie genau er es desfalls durchforscht und dargelegt hat, das liegt neben meiner Einleitung nun zu Tage, und jeder mag prüfen und wählen. Wollte man aber scherzen, so dürfte man sagen, man wolle es sich nicht unlieb sein lassen, wenn noch einer ausser dem Platon gefunden werde, dem man ein solches Gespräch wie dieses zuschreiben könne.

S. 276. Z. 11. Xenophon. Im dritten Buch der Denkw. des Sokr. Cap. I.

Ebend. Z. 16. im Kratylos. Bald zu Anfang. *Ed. Step. p.* 386. *d.*

Ebend. Z. 20. Auch Aristoteles. *De Soph. El. cp. XX. Ed. Bip. III. p.* 599., womit zu vergleichen *Rhet. II., cap. XXIV. Ed. Bip. Vol. IV. p.* 292.

Ebend. Z. 33. eine andere Stelle. *De Soph. El. cap. XXXIV. Ed. Bip., Vol. III. p.* 639. Uebrigens hat, wo ich nicht irre, schon Tennemann

die Vermuthung geäussert, wo Platon dieser ὀψιμαθῶν erwähne, da sei Antisthenes gemeint. Man sieht, wie dieses wol unmittelbar auf seinen Euthydemos geht, in wiefern aber doch jene Muthmassung auch wieder gegründet ist.

S. 279. Z. 2. im Gorgias. Man sehe Seite 68.

S. 280. Z. 13. nur schmächtig. Nicht unrichtig ist, was Herr Ast bemerkt, in σχληφρὸς liege mit, dass einer jünger aussehe als er ist, welches eben mit dem schmächtigen in diesem Alter zusammenhängt; nur weitläuftiger werden, um dies handgreiflicher auszudrükken, wollte die Uebersezung nicht. — Uebrigens finden sich in jedem platonischen Gespräch und in den ächtesten mehr als in den mit Recht verdächtigen einzelne seltene Ausdrükke und Wendungen, so dass hierauf schwer ist einen Klagepunkt zu begründen.

Ebend. Z. 24. seitdem sie von dort geflüchtet sind. Dies geht gewiss auf die bekannte Begebenheit, die Vertreibung der Athenischen Parthei aus Thurii, Ol. 91, 4 oder 92, 1, welche auch den Lysias nach Athen brachte, und es ist nicht die geringste Veranlassung, wie der englische Herausgeber und Uebersezer thut, an eine besondere Vertreibung dieser höchst unschädlichen Sophisten zu denken. Was wieder im *Athenaios Lib. XI. Ed. Schweigh. p.* 382. *Cas.* 507. bei dieser Gelegenheit dem Platon vorgeworfen wird, stimmt wie gewöhnlich nicht einmal mit den Worten überein.

S. 281. Z. 1. ein wahrer Kunstfechter. Die Uebersezung hat sich hier die Freiheit genommen, ein Allgemeines zu geben anstatt eines Besonderen. Im Text steht ein wahrer παγκρατιαστής, Meister im παγκράτιον, einer aus zwei andern Arten des Kampfs zusammengesezten Leibesübung. Vielleicht nicht mit grossem Rechte; denn es mögen leicht eben in diesem besondern noch mancherlei Anspielungen liegen, aber nur für den, der das Nähere weiss. ὅ, τι εἶεν aber mit Heusde zu lesen statt ὅτι scheint nothwendig, wie auch Bekker geschrieben hat. Die ὁπλομαχία kennen wir schon aus dem Laches und sonst. — Es ist übrigens zu bemerken, dass nach einer Erzählung im Diogenes Laert. VI, 4. Antisthenes selbst sich athletischer Geschikklichkeiten gerühmt hat.

S. 282. Z. 11. das gewohnte Zeichen. Offenbar treibt Sokrates hier selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen, dass es ihn abgehalten vom Gehen, ehe die weisen Männer hereingekommen, als würde ihm sonst ein grosses Glükk entgangen sein. Den englischen Herausgeber macht sein feierlicher Ernst hier ganz übermässig scharfsinnig. Er meint nämlich, das Zeichen sei deshalb geschehen, damit Sokrates den schönen Jüngling, den Kleinias, retten könnte, dass er nicht in die Hände dieser Sophisten fiele.

S. 283. Z. 2. die Tugend. Man erinnere sich, wie Antisthenes sie für lehrbar erklärte, und mit diesem Lehren eine Dialektik verband, die, wie es scheint, nahe an die sophistische grenzte.

Ebend. Z. 26. Denn Ktesippos. Die Verbesserung des Cornar ἐπεσχόμεν für ἐπεσχόμην ist nun genugsam durch Handschriften bestätigt; und kurz vorher ist aller Mangelhaftigkeit der Struktur, und der Nothwendigkeit, wie ich früher wollte, ein ὃς nach διαλεγόμενος einzuschieben, hinreichend abgeholfen durch das von Bekker nach ὥς eingeschobene δ'.

S. 284. Z. 7. derselben Kunst. Diese Frage knüpft sichtlich an das Resultat des Menon, dass die bürgerliche Tugend von der richtigen Vorstellung ausgehe. Eine solche Tugend nämlich kann auch wol sich mittheilen, aber etwas über die Tugend eigentlich lehren kann sie nicht.

Ebend. Z. 21. Enkel also des älteren Alkibiades. Dieser ältere Alkibiades war der Grossvater des berühmten, und hatte zwei Söhne, Kleinias, den Vater des Alkibiades und Kleinias, und Axiochos, den Vater unseres Kleinias.

S. 285. Z. 29. etwas vorsagte. Dies ist unstreitig der Sinn von ἀποστοματίζειν. Denn offenbar ist von etwas dem Lernen vorgängigen und auf das Lernen sich beziehenden die Rede, und man muss bedenken, dass die Kinder ihre Bücher nicht mitbrachten zur Schule. — Das folgende, dass die Wissenden lernen, führt Aristoteles nebst der Auflösung, welche Sokrates davon giebt, fast wörtlich an *de Soph. El. cap. IV. 3. Ed. Bip. III. p.* 526.

S. 286. Z. 41. die Einthronung. Aus den Lexicographen lernt man wenig mehr als aus unserer Stelle selbst, dass dieses ein wahrscheinlich bedeutungslos gewordener Gebrauch war, der nun nur noch ein müssiges Vorspiel der Einweihung selbst voranging. Und mit dieser Vergleichung thut Sokrates den Sophisten eine ermunternde Ehre an.

S. 287. Z. 15. häufiger erfahren. Erfahren ist freilich keine Uebersezung für ξυνιέναι, wie wir das Wort gewöhnlich nehmen, mehr von der Richtigkeit einer gewissen Geistesthätigkeit als von ihrer Beschaffenheit und ihrem Wesen selbst. Wir sehn aber hier aus den zusammenstimmenden Zeugnissen des Platon und Aristoteles, dass gerade das leztere, nicht das erstere, den eigentlichen Gehalt des Wortes ausmacht. Im Gegensaz also gegen das ursprüngliche μανθάνειν kann es nichts anders bedeuten, als das Auffassen eines neuen Besonderen, das aber unter ein schon bekanntes Allgemeines gehört. Und grade in diesem Gegensaz bedienen wir uns auch des in der Uebersezung gebrauchten Wortes; das Allgemeine habe ich schon gewusst, das Einzelne aber jezt erfahren.

Ebend. Z. 32. das rechte ernsthafte. Bekker hat Heindorfs Vermuthung αὐτὰ τὰ aufgenommen, und nach dieser habe ich nun übersezt, da ich vorher, jedoch ohne es genau wiederzugeben, αὖ τὰ σπουδαῖα las.

S. 288. Z. 8. Menschen alle uns wohl befinden. Man sehe die Anm. zu S. 93. Auch hier ist an kein sophistisches Wortspiel zu denken, und weit entfernt, den gewöhnlich angenommenen Unterschied verbergen zu wollen, zieht Sokrates ihn ans Licht und vernichtet ihn ordentlich.

Ebend. Z. 37. auch die ganz schlechten. Dies ist offenbar eine Anspielung auf den Aristippos, dem das Glükk ein Gut war. Vielleicht hat auch, wie denn diese beiden sich beständig berühren, Antisthenes etwas ähnliches gesagt, da es sich wenigstens bei seinen Nachfolgern den Stoikern bestimmt findet. — Auch eine frühere Stelle, dass Einige wol zweifelhaft sein könnten, die Tugend unter die Güter zu sezen, ist wol zunächst ein Seitenblikk auf den Aristippos. Die ganze Widerlegung dieser Ansicht, die εὐτυχία als etwas eignes zu sezen, schliesst sich einer Stelle im Menon an, wo Sokrates die εὐτυχία im Sinne hat, ohne sie zu nennen, und sie problematisch als etwas gelten lässt, nur dass sie in der sittlichen Berathung

keinen Plaz finden könne, *Ed. Steph.* 99. *a*, bei uns S. 269. Z. 15 f. Hier betrachtet er sie nun ordentlich und nach seiner Weise sehr etymologisch — man sehe 280. *a.* *εὐτυχέστερον πράττειν*, und bald darauf *ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν* — und führt sie auch auf die *ἐπιστήμη* zurükk. Auch von hier aus zeigt sich also ganz bestimmt der Zusammenhang zwischen Gorgias, Menon, Euthydemos, und was noch mehr sagen will, die erste Andeutung von dem eigentlichen Wesen der Platonischen Staatskunst, wie sie sich im Staatsmann und in den Büchern vom Staate weiter entwikkelt.

S. 289. Z. 9. im guten Flötenspielen. Hier konnte die Uebersezung nicht erreichen, wie in der Urschrift der Ausdrukk *εὐπραγία περὶ αὐλημάτων* die Beziehung auf das *εὐπράττειν* wiederbringt; und ich kann nur hier aufmerksam darauf machen. Vorzüglich Herrn Ast, der indem er mich belehren will, *εὐπραγία* sei nicht Wohlleben, nur zeigt, dass er den rechten Umfang des Wortes nicht gefasst hat. Ich verweise auf das zu S. 93. gesagte.

Ebend. Z. 27. bei wem sie wäre. *ᾧ ἂν παρῇ* statt *ὅταν* hat Routh aus einer trefflichen handschriftlichen Anmerkung des Casaubonus, und auch Bekker hat es aufgenommen.

Ebend. Z. 41. wol befinden und wol handeln. So musste sich die Uebersezung hier helfen, da in diesem Zusammenhange das *εὐπράττειν* zu bestimmt auf das Handeln hinweiset.

S. 290. Z. 33. Oder mehr, wenn weniges. Dass wir das *δὲ* des Stephanischen Textes nur einem klügelnden Abschreiber verdanken, der jedoch nur den Gegensaz stärker herausheben wollte, dies haben die Bekkerschen Handschriften bestätigt. Aber das *μὴ* welches ich wünschte will sich nirgends finden. Man sehe nur dieses als einen verdeutlichenden Zusaz an, der nicht weiter ausgeführt wird, sondern nur das erste. — Wer etwa stuzt unter dem, was besser ist nicht zu haben, wenn man keine Vernunft hat, auch die Tapferkeit und die Besonnenheit zu finden, der sehe zurükk auf den Menon, *p.* 88. *b.* bei uns S. 256. wo Sokrates schon eben so die populären nicht ethisirten Vorstellungen auf diese Art von den höheren ausscheidet, und dadurch das Resultat der früheren Untersuchungen im Laches und Charmides geradezu ausspricht.

S. 291. Z. 30. für nichts schändliches. Ich vermag keine Klarheit in diesen Saz zu bringen, als wenn ich lese *οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν*, und dieses als ein neues Glied auf das erste zurükkbeziehe *καὶ οἰόμενον οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν* etc. Wer mit Heindorf ohne dies fertig zu werden meint, der erlaube die unentbehrliche Hülfe wenigstens der Uebersezung.

S. 292. Z. 9. wie ich wünsche. Da Handschriften *τὸν προτρεπτικὸν λόγον* geben, keine aber wie es scheint *οἷων* liest, so würde ich nicht wie Bekker, sondern lieber *οἷον ἐπιθυμῶ τὸν προτρεπτικὸν λόγον εἶναι* geschrieben haben.

S. 293. Z. 15. auf den Kopf zusagen. Ohnerachtet des Casaubonus — man sehe Routh p. 325. — halte ich es doch hier mit den übrigen Auslegern. In der Bedeutung, wie Casaubonus und Routh wollen, müsste dieser Rede des Ktesippos ein Schimpfwort des Sophisten vorangegangen sein, das er ihm gerade zurükkgeben konnte, ein Fall der, wie man sieht, gar nicht statt findet. Und was hat denn Ktesippos gesagt, wenn er spricht,

Wäre es nicht zu grob, so würde ich sagen, ich gebe es dir auf deinen Kopf zurükk? hat er sich so die Grobheit gespart? Nach unserer Uebersezung aber spart er sie allerdings. Er meint nämlich, der Sophist wolle nur ihn und die andern Liebhaber dem Kleinias verhasst machen, um ihn für sich selbst und auf seine Art zum Liebling zu gewinnen, und dies war ihm zu unfein gerade heraus zu sagen. Auch hat das ὅ, τι μαθὼν gar nichts, worauf es sich beziehn kann, wenn man es nicht mit dem εἰπον ἄν σοι in Verbindung bringt.

S. 295. Z. 4. der Kolchischen Medeia. Dies bezieht sich, wie der Scholiast ganz richtig erinnert, auf die Erzählung, dass diese die Töchter des Pelias überredet habe, ihren Vater zu kochen, damit er sich wieder verjünge. Sehr verständig erklärt die Fabel als eine misslungene Heilung *Palaephatus de incr., hist.* 44.

Ebend. Z. 21. Ganz recht, sagte er. Die Stelle ist nicht ohne Schwierigkeit, und mit der veränderten Personen-Eintheilung, die Heusde vorschlägt, wird sie nur verändert, nicht vermindert. Wie unser Text lautet, sieht man nicht recht ein, wie Ktesippus dem Dionysodoros auf das Obige antworten kann, Ἀληθῆ λέγεις. Man müsste denn annehmen, er habe geglaubt, Dionysodoros wolle ein Wortspiel machen mit dem Zeigen.

Ebend. Z. 32. wenn keiner von uns sagt. In der Uebersezung musste hier, um den Charakter des Ganzen zu erhalten, die Uebereinstimmung verloren gehn zwischen dieser Stelle und dem lezten Abschnitt des Theaitetos. Denn die Urschrift hat hier ebenfalls das vieldeutige λόγος.

Ebend. Z. 39. du aber sprichst ganz und gar nicht davon. Dieses davon hat die Uebersezung nur ergänzt; der Sinn aber erfordert es. Denn wenn angenommen wird, der Andere spreche von einer andern Sache, so kann nicht gesagt werden er spreche gar nicht.

S. 296. Z. 24. Auch hiess ich dir jezt. Man sieht wiederum nicht, wie dies kann gesagt werden, wenn nicht auf eine mögliche Verschiedenheit zwischen ἐλέγχειν und ἐξελέγχειν hingedeutet wird. Aber könnte das nicht mit einem Worte bestimmter geschehen sein? Denn so ganz von selbst fiel es gewiss auch dem Athenischen Leser nicht ein. Ficin giebt die Worte noch dem Euthydemos, hat also ἐκέλευεν gelesen; aber das ἔφη und ἐγὼ, sollte es ihm ganz gefehlt haben? und wenn man mit Heusde statt ὁ Διον. liest ὡς Διον., oder ὡς ὁ, wie es doch heissen müsste: so verlezt Euthydemos die brüderliche Treue und lässt den Bedrängten allein stekken. — Bei dem folgenden muss man an den Theaitetos zurükkdenken, wo der Saz, es gäbe keinen Irrthum, mit dem, Einer sei doch weiser als der Andere, künstlich in Uebereinstimmung gebracht wurde. Hier zeigt nun Sokrates, dass dies streng genommen auch nicht geht, weil es aus denselben Voraussezungen auch kein ἐξαμαρτάνειν giebt, wenn kein ψεύδεσθαι.

Ebend. Z. 32. Denn was einer thut. Auch hier muss man wol eigentlich ein οὕτως ergänzen, nämlich indem er weder falsch vorstellt noch unverständig ist.

S. 297. Z. 7. wie meinst du dies? Man lese τί ποτὲ λέγεις statt ὅ, τι ποτὲ λέγεις. — In den folgenden Worten hat Bekker aus einer Handschrift glükklich geholfen durch Ἀλλ' ὃ σὺ. Nur wollte ich er hätte auch aus dem τούτῳ τῷ der Handschriften gewagt τούτῳ zu schreiben statt τοῦτο

τὸ. Denn dies wäre dann ganz gesund und leicht Ἀλλ' ὃ οὐ λέγεις, ἔφη, τούτῳ πάνυ κ. τ. λ.

Ebend. Z. 27. was mir wol die Redensart sagen wollte. Gewiss wird hier ungesalzener Tadel persifflirt, gegen solche und ähnliche Redensarten, dass sich Platon ihrer in seinen Schriften bediente.

Ebend. Z. 37. und noch immer. Wer sieht nicht, dass Platon hier auf seine Behandlung des Sazes im Theaitetos zurükkweiset?

S. 299. Z. 11. dass wir müssten. Ich lese δεῖν εἶναι mit Heindorf statt δεινοὺς εἶναι, was auch Bekker in den Text genommen.

Ebend. Z. 26. welche selbst ihrerseits. Ausser dem λογοποιεῖν statt λυροποιεῖν, welches Routh schon hat, wird noch erfordert das Pronomen οἵ statt des Artikels οἱ, welches beides Bekker ebenfalls aufgenommen. — Uebrigens ist dies ein kleiner nicht zu verachtender Zusaz zum Gorgias.

S. 300. Z. 14. nämlich auch diese. Auch hier liegt dieselbe Tendenz zum Grunde, die mathematischen Wissenschaften aus dem Gebiet der höchsten Erkenntniss auszusondern.

Ebend. Z. 24. eben wie die Wachtelfänger. Schwerlich steht dieses Gleichniss hier ohne eine strafende Rükksicht auf das Verfahren der mächtigeren griechischen Staaten gegen die kleineren, die sich in einer Abhängigkeit von ihnen befanden.

Ebend. Z. 31. So hätte dieser Knabe. Die ganze Stelle ist offenbar nur Ironie entweder über Ausstellungen dagegen, wie er Knaben und Jünglinge in seinen Gesprächen brauchte, oder über die Art anderer dialogisirenden Sokratiker. In der Regel sind Platons keineswegs übermässig klug; der Theaitetos konnte indess vielleicht Veranlassung geben zu einem solchen Tadel. Platon treibt es nun hier absichtlich etwas arg, sei es um zu zeigen, wie leicht er dies bisweilen behandle, sei es um Andere zu verhöhnen die den befragten Jünglingen alle Weisheit in den Mund legten. Doch ist das leztere das unwahrscheinlichere. Unbegreiflich aber ist es, wie man in diesem Zusammenhange unter dem τὶς τῶν κρειττόνων ein höheres Wesen verstehen will. Abgeschmakkteres als dies könnte Platon wol nichts gesagt haben.

S. 301. Z. 9. den Schwalben. Es ist wol zu verzeihen, dass sich die Uebersezung hier unserer Art zu reden genähert hat, zumal der Uebersezer weder zu entscheiden noch Vereinigung zu treffen weiss zwischen dem Scholiasten, dem κορυδὸς eine Wachtelart ist, und Schneider, der sie *alauda cristata* übersezt.

Ebend. Z. 27. nach des Aischylos Vers. Am Anfang der Sieben gegen Thebä, aber von Platon abgelenkt von den kunstverständigen Bürgern, denen es dort zugerufen wird, auf die Kunst selbst.

S. 303. Z. 6. das ewige Einerlei. Ein beständiges im Kreise herumgehn, wobei man immer wieder auf denselben Punkt zurükkkommt. Das ist der Sinn, den der Zusammenhang fordert, wenn man es nur auf den lezten Theil der Untersuchung bezieht. Zur Noth liesse sich indess auch die erste Auslegung des Scholiasten hören, wenn man annimmt, Sokrates verspotte sich und den Kleinias, dass sie mit so sichern Hoffnungen die Untersuchung angefangen und nun doch nichts zu Stande gebracht hätten.

Wie aber nun dies oder jenes aus dem Sprüchwort ὁ *Διὸς Κόρινθος* hervorgeht, das scheint, ohnerachtet des Scholiasten und dessen was Erasmus beibringt, bis jezt noch verborgen zu sein.

Ebend. Z. 35. Aber bist du nicht u. s. w. Ich kann dies nicht anders als fragend fassen; denn zu diesem Ziele, dass er alles wissen müsse wenn etwas, will Euthydemos den Sokrates führen, und nur weil er die Frage, wie freilich voraus gesehen, verneinend beantwortet, führt er ihn dahin, dass er dann gegen die Voraussezung zugleich wissend sei und nicht wissend. Soll hingegen Euthydemos selbst aussagen, es sei nicht nothwendig alles zu wissen, so giebt er ja das zugleich wissend und nichtwissend sein selbst zu, und sezt sich ausser Stand dem Sokrates zu zeigen, dass er die gesuchte Erkenntniss schon habe. Heindorf hat die fragende Interpunction stillschweigend aufgenommen; Bekker hingegen ist dem gewöhnlichen Text, den auch Ficinus ausdrükkt, treu geblieben. — Wenige Zeilen darauf in der Folgerung und so bist du habe ich die frühere Aenderung, die lezten Worte abzutrennen und dem Sokrates zu geben, wieder zurükkgenommen; nur ungern gestehe ich, weil sich in den Handschriften keine Unterstüzung fand.

S. 305. Z. 10. den Messertanz. Fast dasselbe, was wir auch von unsern Aequilibristen sehen. Ausführlicher beschreibt ihn Xenoph. *Symp. Cap. II*, 11. Wenn aber Routh meint, dass ebend. *II*, 12. auch das beschrieben werde, was hier heisst *ἐπὶ τροχοῦ δινεῖσθαι*, so irrt er sich. Denn dort ist nur von einzelnen schweren Stellungen die Rede, welche im Tanz vorkamen, und diese können durch unsere Worte nicht angedeutet werden. So dass hier nur aufs Gerathewohl und der Kürze wegen nur unbestimmt übersezt ist. Denn angedeutet ist doch wol in den Worten ein sich selbst auf oder an der Scheibe oder dem Rade herum drehen.

Ebend. Z. 13. Auch immer. Dies scheint einen schlechten Spott überspotten zu sollen, den man mit der *ἀνάμνησις* getrieben.

Ebend. Z. 38. befiehlst du. Auch hier bin ich der fragenden Interpunction bei Heindorf treu geblieben. Wenn Sokrates nicht gefragt, sondern, sei es auch nur ironisch, gleich angenommen hätte; so würde Euthydemos schwerlich seine Forderung noch gerechtfertigt haben.

S. 306. Z. 15. besser als ich. So habe ich übersezt, ohne deshalb Cornar's Verbesserung anzunehmen, der vor *ἰδιώτου* einschieben will *ἐμοῦ ὄντος*, was gar nicht nöthig ist.

Ebend. Z. 19. Ich frage ja nicht. Man sehe über diese ganze Stelle, über die Forderung, dass Sokrates nichts antworten soll als ja oder nein, den Aristoteles *de Soph. El. Cap. XVII*, 2. 3. *Ed. Bip. III*, *p.* 586 *seq.*

Ebend. Z. 41. dass du alles wüsstest. Hier muss man offenbar *πάντα γὰρ ὁμολ.* lesen. Denn dies ist eine Folgerung, welche er sucht, und *ἅπαντα* — nämlich *ἅγ' ἐπίσταμαι* — wovon aber der Sophist abstrahirt, war die Voraussezung. Es erhellt auch aus des Sokrates Antwort, wo man aber mit einer kleinen Aenderung lesen muss *πάντα δή*.

S. 308. Z. 3. von links her. Man erinnere sich an zwei Stellen im Anfang des Gespräches, worin erwähnt wird, Dionysodoros habe dem Sokrates zur Linken gesessen. Dann auch früher an das bekannte Sprüchwort *πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς*.

Ebend. Z. 15. Patrokles mein Bruder. Warum soll auch dieses Prunken mit einem sonst unbekannten Umstand, also als gesuchte Gelehrsamkeit ein Kennzeichen der Unächtheit sein, da Platon absichtlich auch in den ächtesten Gesprächen so manches Einzelne anbringt von des Sokrates Aeusserlichkeiten und Verhältnissen? Dasselbe findet auch auf den Konnos seine Anwendung. — Allein S. 308. Z. 6. möchte auch ich mit Heindorf den Patrokles für unächt halten, wenn man nicht noch einen Patrokles annehmen will, der des anderen Sohn war.

S. 309. Z. 5. Gerissenes wieder mit Gerissenem. So ganz abweichen vom Text und etwas nur von weitem Aehnliches an die Stelle sezen, heisst freilich die Sache aufgeben. Denn wer mag nur erst entscheiden, ob das Sprüchwort heisst *λίνον λίνῳ συνάπτειν* oder *οὐ λίνον λίνῳ*, und dann, worauf es eigentlich geht! Die beste mag wol die Erklärung des *Simpl.* sein *τὰ οὐ συγχλώθεσθαι πεφυκότα συγχλώθειν*, welche ebenfalls das *οὐ* aus dem Sprüchwort ausschliesst. — Zu dem folgenden vergleiche man *Arist. de Soph. El. Cap. V*, 2. 3. und *XXIV*, 1. 2. *Ed. Bip. Vol. III. p.* 532 und 610.

Ebend. Z. 21. dass der Hund dein Vater wird. Dies kommt wörtlich vor in der zulezt angezogenen Stelle des Aristoteles.

Ebend. Z. 33. Denn sage mir nur. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. Cap. IV, p.* 529.

Ebend. Z. 41. vortrefflich bekommen. Mit dem *ἐχεῖ* weiss ich fast nichts zu machen als es zu löschen.

S. 310. Z. 7. sondern nur eins. Man vergleiche *Arist. Rhet. II*, 24. *p.* 292. — Eine besondere Anspielung ist auch in dieser sophistischen Diatribe über das viele Gute nicht zu verkennen.

Ebend. Z. 27. die sich zeigen lassen. Ganz ohne Veränderung konnte es bei diesem Wortspiel nicht abgehn, wenn doch die Hauptsache, die Verwechselung des activen und passiven und einigermassen der Inhalt des Beispiels sollten beibehalten werden.

Ebend. Z. 34. und wenn es. Es ist wol kaum zu vermeiden, dass man nicht, wie auch Bekker gethan mit Stephanus, ein *εἰ* einschieben und lesen muss *καὶ εἰ οἰόντε*. Ktesippos nämlich sagt dies in Bezug auf den früheren Saz der Sophisten, und nimmt das *μηδὲν λέγειν* in der gewöhnlichen Bedeutung. Dionysodoros aber fasst es wörtlich auf.

Ebend. Z. 36. für Schweigende. Hier hat die Uebersezung noch mehr Veränderung hervorgebracht, und weniger die Genauigkeit der Sprache bewahrt. Der Text spielt mit schweigend reden, und von etwas reden was schweigt, welches ich nicht wusste auf deutsch gleich auszudrükken. Man sehe nach *Arist. de Soph. El. Cap. IV*, 6. *p.* 528, und *Cap. XIX*, 4. *p.* 597.

S. 311. Z. 15. hat die Frage doppelt genommen. Ganz bestimmt lässt sich schwerlich der Sinn des Wortes *ἐξαμφοτερίζειν* angeben, da es leider in dem so oft angezogenen Buche des Aristoteles nicht vorkommt. Zu der Glosse des Timaios „eine Rede zur Zweideutigkeit drehen" muss man gewiss noch die Worte des Suidas hinzunehmen „so dass man auf beide Arten verliert." Denn sonst könnte Ktesippos wenig damit gewonnen haben, dem Sophisten das vorzuwerfen, dessen er sich vornehmlich rühmte. Die Sache scheint nur zu sein, dass er die zwiefache Antwort allgemein

ausgedrükkt, und nicht wie Aristoteles *l. c. p.* 597, vorschreibt, gesagt hat ἔστι μὲν ὡς ναὶ, ἔστι δὲ καὶ ὡς οὔ.

Ebend. Z. 40. Wenn ich es dafür halte. Hier lässt Platon den Sophisten, auch sehr unnüz, eine Vorsichtsmaassregel gebrauchen, die Arist. auch anrühmt *de Soph. El. XVII*, 11. *p.* 591.

S. 312. Z. 12. was ihm zukommt. Auch dieser Fall wird erwähnt in demselben Buche *p.* 597.

S. 313. Z. 10. diesen Namen führt er. Man sehe, was Routh zu dieser Stelle anmerkt. Man muss nur davon ausgehn, dass Platon, was er so bestimmt sagt wie dieses, muss gewusst haben. Die Stelle aus den Büchern von den Gesezen beweist nichts dagegen; denn da spricht Platon nicht als Athener, sondern als Kreter, die ja wol einen Ζεὺς πατρῷος haben mussten. Und die Stelle in den Wolken des Aristophanes kann vielleicht gar die sein, über die Platon hier spottet. Denn das ist offenbar, dass er hier Jemand, wer es sei, lächerlich machen will, der sich dieses Ausdrukks bedient hatte.

Ebend. Z. 21. sind doch diese Götter Thiere. Dem Worte, wiewol es beschränkter ist in seinem Gebrauch als das Hellenische ζῶον, war nicht auszuweichen. Theils musste eben so übersezt werden, wo der Sophist durch Zusammenstellung von Definition und Beispiel den Sokrates fangen will; theils steht vielleicht die Stelle in mittelbarer Beziehung auf andere, wo Platon die Götter ζῶα genannt hat.

Ebend. Z. 35. Ist Herakles der Popanz. Auch dies lezte und jämmerlichste konnte nur ziemlich frei wiedergegeben werden. Die Täuschung beruht übrigens schwerlich auf der Prosodie oder dem Accent, wie Routh meint, sondern der Sophist nimmt die beiden Vocativen für Apposition.

S. 315. Z. 4. wie Pindaros sagt. In dem bekannten Anfang der ersten Olympischen Ode. — Das σπάνιον τίμιον war durch kein deutsches Sprüchwort wiederzugeben; genug wenn der halbe Reim nur gewissermassen den sprüchwörtlichen Ton erhalten hat.

S. 317. Z. 23. mit jedem vorlieb nehmen. Recht bedeutend wird erst dieser Schluss, wenn man dabei, wie schon die Einleitung zu verstehen gab, an den Isokrates denkt, und an die Hoffnungen, welche Platon früher von ihm gefasst hatte.

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

DRITTE AUFLAGE.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1857.

INHALT.

	Seite
KRATYLOS	3
DER SOPHIST	85
DER STAATSMANN	169
DAS GASTMAHL	249
ANMERKUNGEN	315

PLATONS

WERKE.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

KRATYLOS.

INHALT.

	Seite
KRATYLOS	3
DER SOPHIST	85
DER STAATSMANN	169
DAS GASTMAHL	249
ANMERKUNGEN	315

PLATONS

WERKE.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

KRATYLOS.

Einleitung.

Viel Mühe hat den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn dieses Gespräch immer gemacht. Denn schwer schien es zu bestimmen, zu welcher Meinung über die Sprache er sich eigentlich bekenne, ob wirklich entweder zu der, welche die Sprache durch Verabredung und Vertrag entstehen lässt und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr als einem Naturerzeugniss innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt; oder ob er vielleicht gar heimlich jene andere Meinung zum Rükkhalt habe von einer göttlichen Einsezung der Sprache. Eben so wie man immer nicht recht wissen kann im Menon, ob die Tugend bloss geübt werde, also durch Gewöhnung zu einer verabredeten Weise entstehe, oder vielmehr gelehrt, also eingesehen als innere Nothwendigkeit, oder ob sie gar als eine Gabe der Götter über den Menschen komme nach ihrem Wohlgefallen und deshalb eigentlich das allein Gute sei. — Noch schwerer fiel es den grossen Mann zu vertheidigen über die ganz falsche Ableitung und Erklärung der Wörter, wo doch unter leider so vielen Beispielen kaum eines oder das andere auch nur Duldung, um nichts von Beifall zu sagen, finden kann. Denn wenn man auch entschuldigen will und bedauern, dass der bewunderungswürdige Mann aus Schuld der Zeiten so wenig lehrreiches und tüchtiges über einen so wichtigen Gegenstand zu sagen wusste: so reicht diese Auskunft doch nirgends hin, weil in der That die Unwissenheit zu gross ist, und sich auch wider unsern Willen immer etwas verachtendes einmischt in die Verwunderung darüber, dass derjenige, der so sehr darauf gedrungen, man solle wissen, wovon und wie sehr man nichts wisse, sich doch, wo er offenbar nichts wusste, in so leeres und unbedeutendes Spiel eingelassen habe. Dagegen ist nun freilich viel gewonnen durch die Entdekkung neuerer Zeiten, dass

dem Platon eben auch dies alles nur Spiel gewesen und Scherz, und dass man wie in mehreren seiner Werke so auch hier nur keine erhabene Weisheit suchen müsse. Nur ist es auch bei dieser Ansicht wiederum schwierig, den tiefsinnigen Mann zu rechtfertigen wegen einer solchen Masse schwerfälligen und leeren Scherzes, und wegen des beispiellosen Verfahrens seine unglükkliche Neigung zu Wortspielen auf eine so erstaunenswürdige Weise ausbrechen zu lassen; wie jeder Naturforscher erstaunen würde, von einer seltenen Steinart, die nur hie und da in kleinen Körnchen eingesprengt vorzukommen pflegt, plözlich ein ganzes ungeheures Lager anzutreffen. Und eine schwere Untersuchung ladet diese Entdekkung auf, nämlich den Ernst von dem Scherz zu scheiden, wenn man den Platon nicht des schlechtesten Scherzes beschuldigen will, nämlich bei ernsthaften Dingen sich ernsthaft zwar zu geberden, aber doch auch nur zum Scherz. Wer nun diese leztere Ansicht des Ganzen etwa nur auf Gerathewohl aufgegriffen hat, und sich nun entweder mit diesem allgemeinen zu begnügen gedenkt, oder auf eben solche Weise auch Kennzeichen aufzufinden zur Beurtheilung und Sonderung des Einzelnen, und so mit neuem Gaumen herumzuschmekken unter den alten Früchten und Zubereitungen, dem sei dies gern überlassen; uns aber ist nöthig einen andern Weg einzuschlagen, und lieber, als ob noch nichts darüber gesagt wäre, dem Werke selbst nachzugehen, ob es uns nicht verrathen will, was es eigentlich bedeute, und was auch jedes Einzelne darin uns werth sein soll.

Damit wir nun das wichtigere ruhiger betrachten können, mag es immer gerathen sein erst alles einzeln anzusehen, um aufmerksam darauf zu machen, was ernsthaft gemeintes sei und was Scherz. Zuerst, was Allem zum Grunde zu liegen scheint, dass die Sprache das Kunstwerkzeug des Dialektikers ist, und dass das Benennen der Natur der Dinge gemäss geschehen müsse, dies klingt zwar wunderlich, wenn man es so überhin hört: aber es ist zu ähnlich mit andern Untersuchungen, welche wir schon kennen, und gar zu sehr nach den Grundgesezen aller platonischen Speculation, als dass wir es nicht müssten für Ernst gelten lassen. Die Erläuterung aber, welche darauf folgt, durch mehr oder minder bekannte Eigennamen, welche auf Stand und Eigenschaften der Personen oder auf Begebenheiten in ihrem Leben zurükkgeführt werden, diese ist offenbar nicht auf dieselbe Weise Ernst, indem Sokrates sie späterhin selbst vernichtet durch die Bemerkung, die Art, wie einzelne Menschen benannt werden, sei nicht die Art wie den Dingen ihre Be-

nennungen zukamen, sondern man müsse sehen auf die Benennungen der Gattungen, des Allgemeinen und Ewigen. Dies nun ist wiederum offenbar Ernst, indem ja allerdings diese Namen die eine Hälfte des Kerns der Sprache bilden, wie sich dieser auch dem Hellenen gleich spaltete in Nennwörter und Zeitwörter. Wie aber nun das Gespräch dieser Spur weiter nachgeht, und die natürliche Richtigkeit der Nennwörter aufsucht zuerst in den Namen der Götter, welche so behandelt werden, dass man nicht recht sagen kann, sie hätten als Eigennamen mehr in den ersten Abschnitt gehört, dann in denen der Weltkörper und ihrer Verhältnisse, der Elemente, der Tugenden, der mancherlei anderen Erscheinungen des Gemüthes und endlich der Angeln alles Denkens und Erkennens selbst, dies alles ist wiederum, wenn wir es so im Ganzen ansehn, offenbar Scherz. Das ergiebt sich nicht nur aus der gewaltsamen Art mit den Wörtern umzugehn, aus dem ganz vernachlässigten Unterschied zwischen Stamm- und Beugungssilben und dem Vertauschen und Versetzen von Buchstaben, so dass oft ein kaum ähnlicher Laut herauskommt, so wie aus dem unbegrenzten Antheil, welcher der Verschönerungssucht zugeschrieben wird an der damaligen Gestalt der Wörter so dass nach des Sokrates Geständniss sogar schon von Anfang an etwas mit hineingesetzt worden, um die Bedeutung zu verbergen, also ganz gegen die vorausgesetzte Natur der Sprache: sondern noch weit mehr erkennt man den Scherz an den Aeusserungen des Sokrates selbst; wie er spottet über diese Weisheit, als über eine ihm ganz fremde Eingebung, der er heute folgen, morgen aber sich davon reinigen wolle; wie er durch dasselbe Verfahren aus entgegengesetzten Wörtern einen gleichen Sinn herausbringt, und also zeigt, dass es sich selbst aufhebt; wie er sich hier beruft auf barbarischen Ursprung oder zerstörende Wirkungen der Zeit, und späterhin dies selbst für Ausreden eines solchen erklärt, der keine ordentliche Rechenschaft geben wolle. Allein diese scherzhafte Masse führt doch wieder auf etwas ganz ernsthaftes, nämlich auf den Unterschied zwischen Stammwörtern und abgeleiteten, auf die Untersuchung, was doch eigentlich das Objekt der Darstellung sei in der Sprache, zum Unterschied von dem mimischen und musikalischen Gebrauch der Stimme, und wie nun dem gemäss in den Buchstaben die ursprüngliche Bedeutsamkeit müsse gesucht werden. Und ernsthaft ist dieses gewiss, weil Platon den Sokrates eine Theorie dann entwerfen lässt, welche ganz jenen dialektischen Grundformen entspricht, die er schon im Phaidros vorgetragen hat. Wie nun aber dieses beispielsweise an einzelnen

Buchstaben erläutert und ihre Bedeutung aufgesucht wird, das kann man wieder kaum für Ernst erkennen, indem die Art, wie Sokrates dabei zu Werke geht, Jedem, der, auch nur oberflächlich, Aufgabe und Auflösung gegeneinander hält, wie unsere Anmerkungen stellenweise werden thun müssen, sehr leichtfertig vorkommen muss, ja ihm selbst nur ins Blaue hinein und lächerlich erscheint nach seiner Versicherung. Und wer etwa meint, nur deshalb gerathe alles so bunt und wunderlich, und werde absichtlich lächerlich gemacht, weil die Herakliteische Lehre als der Sprache zum Grunde liegend mit Gewalt solle erwiesen werden, der verhehle sich doch nicht, dass in den wenigen Beispielen aus welchen eine eleatische Denkungsart erhellen soll, alles abentheuerliche eben so sehr angehäuft ist. Wem aber etwa sonst die angegebenen Gründe des Urtheils nicht genügen, der gehe nur, um Ernst und Scherz sicher zu scheiden, ganz einfältig dem Euthyphron nach, und halte sich überzeugt, wo dieser mit im Spiele ist, und die Weisheit auf diesen zurükkgeführt wird, da befinde er sich gewiss im Gebiete des Scherzes. Auch hieraus wird sich denn nicht minder der Ernst erkennen lassen, von wo er ausgeht und wie weit er sich, unumgänglich jenem lustigen Gespenst, erstrekkt. Es wird sich auf alle Weise gewiss dasselbige ergeben, dass Platon sich nur das Besondere jener Sprachbehandlung abgestekkt hat, um wer weiss welche Komödie aufzuführen, alles Allgemeine aber eben so ernsthaft zu nehmen ist wie der Kern eines jeden platonischen Gespräches. Dies muss den nicht ganz unkundigen Leser des Platon schon geneigt machen, jenes vor der Hand auf sich beruhen zu lassen als eine nur aus dem Ganzen vielleicht verständliche Nebensache, das Verständniss des Ganzen aber, wenn es recht soll gewürdigt werden, bei dem andern Ende anzufangen, und in dem Kratylos eine ähnliche Anordnung zu vermuthen, wie in dem Euthydemos, wo auch eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar in einander gewebt sind.

Betrachten wir nun abgesondert von jenem den ernsthaften Inhalt des Werkes, so erscheint schon die Untersuchung über die Natur der Sprache nicht mehr als das einzige, wiewol sie allerdings am meisten und wunderbar genug ins Auge fällt. Denn da sonst die Gegenstände der platonischen Untersuchung in mehreren Werken wiederkehren, und nachdem sie zuerst behandelt worden, späterhin noch einmal aus einem andern Gesichtspunkt angesehn oder sonst in ein helleres Licht gesezt werden, bis sie als ganz ins klare gesezt in das grosse alles umfassende Werk aufgenommen

werden: so haben wir gar keine Spur, dass jemals dieser Faden, von dem man warlich nicht sagen kann, dass er hier zu Ende gesponnen worden, wieder sei angeknüpft worden; und hätte das Schikksal uns dieses eine Gespräch missgönnt, so würde der Gegenstand gänzlich fehlen, und wir würden sagen müssen, Platon habe sich zu der Sprache verhalten als ein ächter Künstler, vortrefflich nämlich verstanden sie zu gebrauchen und auf eine eigenthümliche Weise für sich auszubilden, gar nicht aber etwas darüber zu sagen. Was freilich auch jezt noch, ungeachtet dieser Verlust uns nicht getroffen, Viele meinen, wir aber keinesweges. Denn sehen wir zu, wie er die Meinung des Hermogenes angreift, und statt eines auf Gerathewohl zusammengerafften nur durch Verabredung bestätigten die Sprache darstellt als ein nach Anleitung einer inneren Nothwendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem gebrauchenden Künstler zu beurtheilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensezung und Verwandtschaft der Töne vergleicht mit der Verwandtschaft und den zusammengesezten Verhältnissen der Dinge, und beide als neben einanderlaufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewiss in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge aufzusuchen befiehlt: so müssen wir gestehen, dies gehört zu dem tiefsinnigsten und grössten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden.

Schwächer allerdings und auch nur als eine Ausrede dessen, der nicht völlige Rechenschaft zu geben weiss, erscheint dasjenige, was Sokrates gegen Kratylos von der Nothwendigkeit neben dem natürlichen auch noch ein willkürliches nur durch Verabredung verständliches Element in der Sprache anzunehmen vorträgt; allein wol nur deswegen erscheint es so, weil es schwerer ist zu verstehen, und als nur angedeutet einer Fortsezung bedarf. Denn wenn man erwäget, dass dieser ganze Beweis davon ausgeht, dass in der Bezeichnung ein besseres und ein schlechteres gesezt wird, und zwar nicht das bessere in der einen und das schlechtere in der andern Sprache, indem jede, von den ersten Sprachelementen an, ein durchaus eigenthümliches ist, sondern beides in derselben durch Vergleich dessen was innerhalb einer jeden sich verändert, also in Beziehung auf ihr Werden und Fortschreiten: so sieht man, dass das willkürliche darin, nach den eigenen Grundsäzen des Platon über das Werden, als ein leerer Schein verschwinden muss, sobald

man nur aus dem, was er über das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss sagt, in seinem Geiste weiter folgert; so jedoch, dass wir unentschieden lassen müssen, ob er dieses nur vorläufig so aufgestellt habe, um den Leser das weitere selbst finden zu lassen, oder ob er selbst es bis dahin nur so gesehen, wie denn allerdings das Aufgehen des positiven in dem natürlich nothwendigen bei unbekannteren Gegenständen nicht so leicht gesehen wird. Und dieses möchte denn dasjenige sein, worin Platon, ohne dass ihm etwas seiner unwürdiges begegnet wäre, aus Schuld der Zeiten vielleicht nicht so weit gekommen ist, als wir ihm den Weg vorzeichnen könnten. Wie dem aber auch sei, soviel ist deutlich, und jeder Unbefangene muss es sehen, nur durch die Aufhebung des Gegensazes zwischen der Meinung des Kratylos und der des Hermogenes sollte sich Platons Ansicht von der Sprache darstellen, aber die Art und Weise jener Aufhebung ist nur eben angedeutet, und Platon selbst scheint die Ausführung des Gegenstandes nach dieser Ansicht für etwas auf der einen Seite nicht mehr auf der anderen noch nicht mögliches gehalten zu haben.

Allein je mehr diese Sache nur angelegt, gar nicht zu Ende gebracht erscheint, um so weniger eignet sie sich nach der Weise des Platon dazu, der Gegenstand eines eigenen Werkes zu sein; sondern eher würde sie nur irgendwo beispielsweise, etwa wie die Redekunst im Phädros, angeregt worden sein. Daher muss nun Grund und Absicht des Werkes in noch andern Beziehungen gesucht werden, und Nachfrage angestellt, ob nicht in unserm Werke noch irgend etwas anderes sich findet, was hierüber Nachweisung geben könnte; und das zeigt sich dem Aufmerksamen bald. Denn wenn auch gleich die Darstellung der Natur der Sprache nicht zum Abschluss gedeiht: so wird doch als unmittelbare Folgerung aus den ersten Grundlinien derselben soviel deutlich ausgesprochen, das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss sei ein solches, dass erstere auf keine Weise, auch nicht wenn man ihren göttlichen Ursprung für einen Augenblik annehmen wollte, als Quelle der leteren, und zwar weder der ursprünglichen, des Erfindens, noch der abgeleiteten, des Erlernens, könne angesehen werden; sondern wenn ein abhängiges Verhältniss statt finden solle, eher die Sprache nur als ein Product der Erkenntniss und als durch sie bedingt zu betrachten sei. Beachten wir nun zugleich dieses, wie in dem ironischen Theil die Etymologie gebraucht wird, um aus der Sprache die Heraklíteische Lehre zu rechtfertigen, so dass Sokrates auch ernsthaft zugiebt, diese Tendenz lasse sich nachweisen in der Sprache;

ferner wie durch das Ganze hindurch eine fortgesetzte Polemik gegen jene Lehre sich erstrekkt, mit welcher das Gespräch auch schliesst, wie es mit dem Annehmen eines bleibenden und für sich bestehenden anfing: so haben wir unstreitig den Punkt gefunden, welcher hinreichendes Licht über das Ganze verbreiten kann, indem er uns einen solchen Zusammenhang desselben mit den vorhergehenden Gesprächen eröffnet, dass durch denselbigen Blikk die Absicht des Werkes deutlich und auch der Plaz bestimmt wird, den es in der Reihe der platonischen Productionen einzunehmen hat.

Jene Warnung nämlich, dass die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniss führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei entgegengesezten Ansichten die wahre sei oder die falsche, ist offenbar polemisch, und sezt voraus, dass ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden; und diese Polemik gehört wesentlich in jene Reihe von Bestrebungen, die Realität des Wissens und seine Ewigkeit und Unpersönlichkeit zu begründen, worin wir den Platon während dieser zweiten Periode begriffen sehen. Wo wir dieses Verfahren aufzusuchen haben, auch das scheint keine schwere Frage. So wie neben der wahren Philosophie auch unter den Schülern des Sokrates auf der einen Seite die blosse Empirie von einer niedern Denkungsart ausgehend bald wieder überhand nahm, und hiegegen Platon vorzüglich polemisirt im Gorgias und Theätetos, indem er zeigt, dass die Idee des Guten nicht abstrahirt sei von dem Gefühl des Angenehmen, und die Erkenntniss nicht abstamme von der sinnlichen Wahrnehmung oder auch der richtigen Vorstellung: so nahm auch auf der andern Seite unter ihnen wieder überhand das gehaltlose Spiel mit den ebenfalls durch Gesinnungslosigkeit ausgeleerten Formen der Philosophie, welches kaum einen andern Gegenstand behält, an den es sich heften kann, als die Sprache. Auch diese Ausartung kann von den beiden Gegensäzen, welche Platon immer im Auge hat, nur dem einen, der ionischen Lehre zufallen; sie muss aber im Zusammenhange mit dieser gedacht auf eine zwiefache Weise erscheinen. Einmal nämlich, in wiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes, und in sofern missbrauchte sie die Formen der Sprache, um alles in unauflöslicher Verwirrung und in unetetem Schwanken darzustellen, welches eben dasjenige ist was Platon uns im Euthydemos in seiner Nichtigkeit vorhält, und was der in der megarischen und eretrischen Schule wieder auflebenden Sophistik zur Last fällt. Dann aber auch, in wiefern diese Lehre selbst dogmatisch sein will, und daher nicht übel that, wenn sie es konnte,

zu zeigen, dass auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluss aller Dinge anerkenne. Allein hiebei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen. Denn dass die Sprache als Begründungsmittel oder Kanon der Erkenntniss auf gewisse Weise gebraucht worden, zeigt sich uns nicht eher als in der überwiegenden grammatischen Tendenz der stoischen Schule; und diese einzige Spur sollte man fast glauben nicht verfolgen zu dürfen. Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Anzeichen verlieren, nur bedenkt, wie vieles die Naturlehre der Stoiker aus dem Herakleitos entlehnt hat; wie Antisthenes als der Stifter nicht der Kyniker allein, sondern auch der Stoiker zu betrachten ist, nur dass diese mehr auf den Platon zurükkgegangen sind, von welchem sich jener, durch persönlichen Zwist verleitet, weiter getrennt hatte, als vielleicht ihre wissenschaftlichen Ansichten nothwendig gemacht hätten; wenn man hinzunimmt, dass Antisthenes das Werk des Herakleitos soll ausgelegt haben, ohne dass doch eine besondere Schrift von ihm darüber nambaft gemacht wird, dagegen aber mehrere unter seinen Werken vorkommen, welche offenbar die Sprache zum Gegenstand haben: so kann man kaum zweifeln, wer der eigentliche Gegenstand dieser Polemik sei.

Und hieraus erklärt sich auch bald, warum, ungeachtet der unmittelbare Gegenstand nur so unvollständig behandelt werden konnte, der Kratylos dennoch ein eignes Ganze geworden ist, und ein gerade so gebildetes. Nämlich das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss, worauf es vorzüglich ankam, beruht offenbar ganz auf der im Theätetos vorgetragenen Lehre vom Unterschied der Erkenntniss und der richtigen Vorstellung. Denn die Sprache, wie sie wirklich gegeben ist, steht hier ganz auf derselben Linie mit der Vorstellung, ja ist eigentlich ganz eins und dasselbe mit ihr; eben so sind die Wörter Zeichen und Abbild der Dinge, eben so ist ein genauer und undeutlicher, reiner und unreiner, heller und dunkler Abdrukk in ihnen möglich, eben so ist dem Irrthum in beiden sein Gebiet ausgespürt durch verwechselte Beziehung, ja sogar darin, dass auf die Zahlen als auf ein besonderes Objekt aufmerksam gemacht wird, stimmen beide überein. Dennoch wird Jeder der sich erinnert, welche Stelle dieser Unterschied im Theätetos einnimmt, gestehen, dass das wesentliche des Kratylos keinesweges als eine Abschweifung in jenes Gespräch konnte aufgenommen werden. Um so weniger auch darum, weil Platon eigentlich, um das zu sagen

worauf es ihm ankam, auch das Resultat des Menon bedurfte, welches wir hier auch vorausgesezt finden, dass nämlich die Erkenntniss eigentlich nicht durch Uebertragung aus Einem in den Andern übergehe, sondern finden und lernen für Jeden dasselbe sei, nämlich Erinnern. Eben so knüpft sich das festzusezende Verhältniss zwischen Sprache und Erkenntniss auch besonders noch an die Polemik gegen das wunderbare alles verwirrende Läugnen des Irrthums auf dem Gebiet der Vorstellung, welche Polemik wir im Theätetos begonnen und im Euthydemos fortgesezt finden. Nehmen wir nun den Reiz hinzu, den feindseligen Antisthenes mit einem vollen Maasse Spottes zu überschütten; so sehen wir gleichsam den Kratylos aus dem Theätetos und Euthydemos sich als ein eignes Ganze herausbilden, und durch seinen Charakter sowol als durch das was sich dem unmittelbaren Gegenstande anhängt, seine Stelle in dieser Reihe platonischer Werke sich sichern; denn er ist eben so wenig als der Euthydemos einer persönlichen Polemik allein gewidmet. Auch enthält er nicht nur Nachträge und Erläuterungen zu diesem und dem Theätetos — wie zum Beispiel bald anfangs die bestimmt wiederholte Erklärung gegen den Protagoras von einem Punkt aus, wo er ihm, um das Gespräch weiter zu bringen, im Theätetos selbst noch einen Ausweg gebahnt hatte, und gleich darauf die Art, wie er das eigenthümliche Wesen der im Euthydemos dargestellten Sophistik beschreibt, und weiterhin, wo der im Theätetos auch fallen gelassene Unterschied zwischen einem Ganzen und einem Gesammten aus dem Gegensaz des qualitativen und quantitativen erklärt wird, und mehr dergleichen Einzelheiten. Eben so wenig kann man sagen unser Gespräch lege nur die Einheit des theoretischen und praktischen eben so dar, wie wir sie durch den Theätetos und Gorgias und ihr Verhältniss zu einander gefunden haben — wiewol auch dies geschieht theils durch einzelne Andeutungen in dem etymologischen Theile, die sehr bestimmt an den Gorgias erinnern, theils durch die Art, wie auch hier zulezt die Realität des Schönen und Guten an die des Wissens sich anschliesst. Sondern ausser allem diesem führt der Kratylos auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwekke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hieher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältniss der Bilder zu den Urbildern, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniss zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältniss zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche un-

mittelbar vorbereitend ist auf den Sophistes. Zweitens wird, so wie im Euthydemos die königliche Kunst aufgestellt ist, deren Gegenstand nur das Gute schlechthin sein kann, als das um sein selbst willen seiende in der Identität des Gebrauchs und der Hervorbringung, alle andern einseitig nur hervorbringenden oder gebrauchenden Künste aber lediglich ihre Organe sind und ihre Untergebenen: so wird hier auf der andern Seite vorgestellt die Dialektik als die Kunst, deren Gegenstand das Wahre schlechthin ist in der Identität des Erkennens und Darstellens, alles andere hiehergehörige aber, und vorzüglich die Vorstellung und die Sprache nur ihr Organ. Diese Parallele nun zieht sichtlich das Band zwischen jenen scheinbar entgegengesezten enger zusammen, und eine Stufe höher gestellt erblikken wir schon deutlicher auf dem Gipfel den Philosophen als die Einheit des Dialektikers und des Staatsmannes. Ja in dieser Beziehung ist auch noch auf eine besondere Art der Kratylos in Verbindung gesezt mit dem Gorgias durch die wunderliche und dunkle, gewiss aber nur aus unserer Ansicht des Ganzen verständliche, Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesez und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesez, so dass Gesezgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden. Herbeigeführt ist dies dadurch, dass, wie Hermogenes sagt, die Sprache sei nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesez mehr in einanderlaufen bei den Hellenen als bei uns, eben so die Sophisten und die Aristippische Schule auch die sittlichen Begriffe für ein Werk der Willkür, und nur von aussen durch die Anordnungen des Gesezgebers und eben vermittelst der Sprache hineingebrachtes erklärten; Platon hingegen in dem sittlichen Urtheil wie in der Sprache dieselbe innere Nothwendigkeit findet, welche aber auch in beiden auf gleiche Art nur durch den Wissenden allein kann rein und vollkommen dargestellt werden. Und geht man dieser Andeutung nach: so eröffnet sich auch für das, was von dem willkürlichen Element in den Werken des Gesezgebers gesagt wird, eine weitere Anwendung.

Was nun den etymologischen grösstentheils ironischen Theil betrifft, wiewol sich hier ebenfalls, wenn auch nicht in den Etymologien, wenigstens doch in den Erklärungen derselben, manches ernsthaft gemeinte zerstreut findet: so würde man wie mild und treu, oder wie unbarmherzig und übertrieben die spottende Nachbildung ist, am besten beurtheilen können, wenn uns die erwähnten Schriften des Antisthenes, besonders die vom Gebrauch der

Wörter übrig geblieben wären, wo wir auch wahrscheinlich den Euthyphron wieder finden und Aufschluss über ihn erhalten würden. Dann wenn er nicht eine Person aus einem verspotteten Gespräch ist, so ist gar nicht abzusehen, wie er hieher kommt. Was aber das vorzüglichste ist, wir würden dann besser sehen können, was für andere Beziehungen hier noch mögen versteckt liegen. Dann gewiss ist auch hier nicht alles auf den Einen gerichtet, der der Gegenstand des Spottes ist, sondern wie wir es auch bei dem Euthydemos gesehen haben, auch Selbstvertheidigung wird manches sein. Dies ist hier um so einleuchtender, da die Art, wie Platon die Sprache spielend gebraucht, Tadler genug mag gefunden haben, unter denen zumal, welche manches von diesem Spiel nicht sehr verschiedenes ernsthaft gebrauchten zu Beweisen ihrer Meinungen. Auch von dieser Seite muss es natürlich sein, hier das Spiel recht auf die Spize getrieben zu sehen, und gleichsam das lezte epideiktische dieser Art in unserem Gespräch zu finden, worin wunderliche Erklärungen, die anderwärts her genommen sind, durch noch wunderlichere eigene überboten werden.

Dieser etymologische Theil ist nun das Kreuz des Uebersezers geworden, und es hat ihm lange zu schaffen gemacht, einen Ausweg zu finden. Ueberall die griechischen Wörter hineinzubringen, schien unerträglich, und besser, den einmal deutsch redenden Sokrates deutsches deutsch ableiten zu lassen. Dagegen war dies mit den Eigennamen nicht möglich zu machen, sondern hier musste die Ursprache beibehalten werden, und indem nun beide Verfahrungsarten neben einander stehen, wird der Leser wenigstens Gelegenheit haben sich zu freuen, dass nicht irgend eine ausschliessend durch das Ganze hindurchgeht. Wie nun aber hier in Masse heraustritt was sonst nur einzeln vorkommt: so tritt dagegen, man kann es nicht läugnen, die Kunst der dialogischen Composition etwas zurükk; und wenn man den Kratylos mit dem Euthydemos vergleicht, dem er in so mancher Hinsicht am nächsten steht, so schlingt sich weit schöner in lezterem der Spott und der Ernst durcheinander. Hier hingegen scheint Platon fast ermüdet zu sein von der Fülle des philologischen Scherzes, so hart und abgebrochen sind im lezten Theile des Gespräches die Uebergänge; bald kehrt er nach kurzen Abschweifungen zu dem vorigen zurükk, mehr als ob es ein neues wäre, als mit Beziehung auf das schon gesagte; bald bringt er wirklich neues vor, aber völlig unvorbereitet hart an das vorige gesezt, auf eine Art von welcher man, wenn man bei dergleichen Stellen allein stehen bleibt, fast zweifeln

möchte, ob sie platonisch wäre. Von da an verträglich, wo die Bedeutung der Buchstaben aus einander gesezt worden, wird dies recht merklich. Allein das Ganze lässt keinerlei Zweifel an seiner Aechtheit zu, und man kann höchstens sagen, Platon sei von da an nur ungern zu seinem Gegenstande zurükkgekehrt und habe was noch zu sagen war, so leicht als möglich hingeworfen.

Von den Personen des Dialogs ist leider wenig zu sagen; Hermogenes als nicht reicher Bruder des reichen Kallias bekannt auch aus dem Xenophon; Kratylos wird nicht nur als Schüler des Herakleitos, sondern auch als Jugendlehrer des Platon genannt, eine Nachricht die freilich die Autorität der aristotelischen Metaphysik für sich hat, zum Glükk aber zu wenig Einfluss auf unser Gespräch, als dass wir nöthig hätten sie hier genauer zu prüfen.

KRATYLOS.

HERMOGENES. KRATYLOS. SOKRATES.

Hermogenes. Willst du also, dass wir auch den Sokrates zu 383
unserer Unterredung hinzuziehen?

Kratylos. Wenn du meinst.

Hermogenes. Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei ein Name, wie Einige unter sich ausgemacht haben etwas zu nennen, indem sie es mit einem Theil ihrer besonderen Sprache anrufen; sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Wörter, für Hellenen und Barbaren insgesammt die nämliche. Ich frage ihn also, ob denn Kratylos in Wahrheit sein Name ist, und er gesteht zu, ihm gehöre dieser Name. — Und dem Sokrates? fragte ich weiter. — Sokrates, antwortete er. — Haben nun nicht auch alle andern Menschen jeder wirklich den Namen wie wir jeden rufen? — Wenigstens der deinige, sagte er, ist nicht Hermogenes, und wenn dich auch alle Menschen so rufen. — Allein wie ich ihn nun weiter frage, und gar zu gern wissen will was er eigentlich meinet, erklärt er sich gar nicht deutlich, und zieht mich 384
noch auf, wobei er sich das Ansehn giebt als hielte er etwas bei sich zurükk was er darüber wüsste, und wodurch er mich wenn er es nur herausagen wollte auch zum Zugeständniss bringen könnte, und zu derselben Meinung wie er. Wenn du also irgendwie den Spruch des Kratylos auszulegen weisst, möchte ich es gern hören. Oder vielmehr, wie du selbst meinst, dass es mit der Richtigkeit der Benennungen stehe, das möchte ich noch lieber erfahren, wenn es dir gelegen ist.

Sokrates. Es ist ein altes Sprüchwort, Sohn des Hipponikos, dass das schöne schwierig ist, zu lernen wie es sich verhält; und so ist auch dies von den Wörtern kein kleines Lehrstükk. Hätte

ich nun schon bei dem Prodikos seinen Vortrag für funfzig Drachmen gehört, den man, wie er behauptet, nur zu hören braucht um hierüber vollständig unterrichtet zu sein, dann sollte dir nichts im Wege stehen sogleich das wahre über die Richtigkeit der Benennungen zu erfahren. Nun aber habe ich ihn nicht gehört, sondern nur den für eine Drachme, also weiss ich nicht, wie es sich eigentlich mit dieser Sache verhält. Gemeinschaftlich jedoch mit dir und dem Kratylos sie zu untersuchen bin ich gern bereit. Dass er aber läugnet Hermogenes sei in Wahrheit dein Name, damit merke ich beinahe dass er spöttelt. Denn er meint wol gar du möchtest gern reich werden aber gar nicht wie vom Hermes abstammend, verfehltest du es immer. Allein, wie ich eben sagte, es ist schwer dergleichen zu wissen, gemeinschaftlich aber müssen wir es vornehmen und zusehen, ob es sich so wie du meinst verhält, oder wie Kratylos.

Hermogenes. Ich meines Theils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen Andern darüber gesprochen, und kann mich nicht überzeugen, dass es eine andere Richtigkeit der Worte giebt, als die sich auf Vertrag und Uebereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle setzt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der letzte nicht minder richtig als der zuerst beigelegte, wie wir unsern Knechten andere Namen geben. Denn kein Name keines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Wörter zur Gewohnheit machen und gebrauchen. Ob es sich aber anderswie verhält, bin ich sehr bereit es zu lernen und zu hören nicht nur vom Kratylos, sondern auch von jedem Andern.

Sokrates. Vielleicht ist doch etwas in dem was du sagst, Hermogenes. Lass uns nur zusehen. Wie jemand festsetzt jedes zu nennen, das ist denn auch eines jeden Dinges Name?

Hermogenes. So dünkt mich.

385 *Sokrates.* Nenne es nun ein Einzelner so, oder auch der Staat?

Hermogenes. Das behaupte ich.

Sokrates. Wie nun, wenn ich irgend ein Ding benenne, wie was wir jetzt Mensch nennen, wenn ich das Pferd rufe, und was jetzt Pferd, Mensch: dann wird dasselbe Ding eigentlich und allgemein Mensch heissen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere wiederum bei mir besonders Mensch, eigentlich aber Pferd. Meinst du es so?

Hermogenes. So dünkt es mich.

Sokrates. Wohlan sage mir dies. Nennest du etwas wahr reden, und etwas falsch?

Hermogenes. O ja.

Sokrates. Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt was sie sind ist wahr, die aber, was sie nicht sind, ist falsch?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also findet dieses doch Statt, durch eine Rede aussagen was ist, und auch was nicht ist?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Die wahre Rede aber, ist die zwar ganz wahr, ihre Theile aber nicht wahr?

Hermogenes. Nein, sondern auch ihre Theile.

Sokrates. Und sind etwa nur die grösseren Theile wahr, die kleineren aber nicht? oder alle?

Hermogenes. Alle, denke ich doch.

Sokrates. Und kannst du wol einen kleineren Theil einer Rede sagen als ein Wort?

Hermogenes. Nein, dies ist der kleinste.

Sokrates. Also auch das Wort in einer wahren Rede wird gesagt?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und ist dann ein wahres, wie du behauptest?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und ist der Theil einer falschen Rede nicht falsch?

Hermogenes. Das behaupte ich.

Sokrates. Also kann man falsche Worte und wahre sagen, wenn auch solche Sätze und Reden.

Hermogenes. Wie anders!

Sokrates. Und soll noch, was Jeder als eines Dinges Namen angiebt, auch eines jeden Name sein?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Etwa auch so viele Namen Einer sagt dass ein Ding habe, so viele hat es auch, und dann, wann er es sagt?

Hermogenes. Ich wenigstens, Sokrates, weiss von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, dass ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem andern, den du. Und so

sehe ich auch, dass für dieselbe Sache bisweilen einzelne Städte ihr eigenes eingeführtes Wort haben, und Hellenen ein anderes als andere Hellenen, und Hellenen auch wiederum andere als Barbaren.

Sokrates. Wolan lass uns sehen, Hermogenes, ob dir vorkommt, dass es auch mit den Dingen eben so steht, dass ihr Sein
386 und Wesen für jeden besonders ist, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maass aller Dinge, dass also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind, und wiederum wie dir, so auch für dich? Oder dünkt dich dass sie in sich eine Beständigkeit ihres Wesens haben?

Hermogenes. Ich bin wol sonst schon in der Verlegenheit auch dahin gerathen, Sokrates, auf dasselbe, was auch Protagoras sagt; ganz und gar so glaube ich jedoch nicht, dass es sich verhalte.

Sokrates. Wie aber? bist du auch darauf schon gerathen, dass du nicht glauben konntest, ein Mensch sei gar schlecht?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, vielmehr ist mir schon oft begegnet, dass mir Menschen gar schlecht vorgekommen sind, und zwar recht viele.

Sokrates. Und wie? gar gut hast du noch nicht geglaubt, dass Menschen wären?

Hermogenes. Nur sehr wenige.

Sokrates. Also doch welche?

Hermogenes. O ja.

Sokrates. Wie aber meinst du es? etwa so, dass die gar guten auch gar vernünftig sind, und die gar schlechten auch gar unvernünftig?

Hermogenes. Ich meine es gerade so.

Sokrates. Können nun wol, wenn Protagoras wahr redete, und dies die Wahrheit ist, dass für Jeden, wie ihm etwas erscheint, so es auch ist, alsdann Einige von uns vernünftig sein und Andere unvernünftig?

Hermogenes. Nicht füglich.

Sokrates. Auch dies, denke ich, glaubst du gar sehr, dass wenn es Vernunft und Unvernunft giebt, dann eben gar nicht möglich ist, dass Protagoras Recht habe. Denn es wäre ja in Wahrheit nicht Einer vernünftiger als der Andere, wenn was Jedem schiene auch für Jeden wahr wäre.

Hermogenes. Das ist richtig.

Sokrates. Aber aucht nicht mit dem Euthydemos, denke ich, hältst du es, dass Allen alles auf gleiche Weise zugleich und immer

zukommt. Denn auch so können nicht Einige gut und Andere schlecht sein, wenn gleichermassen Allen immer Tugend und Laster zukommt.

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Also wenn weder Allen alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt, noch auch jedes Ding für Jeden auf eine besondere Weise da ist: so ist offenbar, dass die Dinge an und für sich ihr eigenes bestehendes Wesen haben, und nicht nur je nachdem wir sind, oder von uns hin und her gezogen nach unserer Einbildung, sondern für sich bestehend, je nach ihrem eigenen Wesen seiend wie sie geartet sind.

Hermogenes. So verhält es sich meines Erachtens, Sokrates.

Sokrates. Sollen nun sie selbst zwar so geartet sein, ihre Handlungen aber nicht nach derselbigen Weise? oder sind nicht auch diese eine eigene Art dessen was ist, die Handlungen?

Hermogenes. Allerdings auch diese.

Sokrates. Also auch die Handlungen gehen nach ihrer eigenen Natur vor sich, und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen etwas zu schneiden, theilen, sollen wir dann jedes schneiden wie wir wollen und womit wir wollen? oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Schneidens und Geschnittenwerdens, und mit dem ihm angemessenen schneiden wollen, nur dann es wirklich schneiden und auch einen Vortheil davon haben, und die Handlung recht verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen und nichts ausrichten? 387

Hermogenes. So dünkt es mich.

Sokrates. Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise wie sie uns zuerst einfällt brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Nicht auch so in allem übrigen?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wird also wol Einer, wenn er so redet wie er eben glaubt, dass man reden möge, richtig reden? oder nur dann, wenn er auf die Weise und vermittelst dessen, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens angemessen ist, von den Dingen redet, nur dann Vortheil davon haben etwas davon haben

und wirklich etwas sagen, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts damit ausrichten?

Hermogenes. So dünkt es mich, wie du sagst.

Sokrates. Und ein Theil des Redens ist doch das Benennen. Denn durch Benennung besteht jede Rede?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Also ist auch das Benennen eine Handlung, wenn das Reden ein Handeln mit den Dingen war?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Die Handlungen aber waren, wie sich gezeigt hatte, nicht nur je nachdem wir waren, sondern hatten jede ihre eigene Natur?

Hermogenes. So ist es.

Sokrates. Also auch benennen müssen wir so, und vermittelst dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Wohlan! was man schneiden musste, musste man doch, sagen wir, vermittelst etwas schneiden.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und was weben, vermittelst etwas weben, und was bohren, mittelst etwas bohren?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Also auch was man benennen musste, musste man mittelst etwas benennen?

Hermogenes. So ist es.

388 *Sokrates.* Was ist nun jenes, womit man bohren muss?

Hermogenes. Der Bohrer.

Sokrates. Und womit man weben muss?

Hermogenes. Die Weberlade.

Sokrates. Und wie, womit benennen?

Hermogenes. Das Wort.

Sokrates. Richtig. Ein Werkzeug ist also auch das Wort.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wenn ich nun fragte, Was für ein Werkzeug wäre doch die Weberlade? nicht das, womit man webt?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Was thut man aber wenn man webt? Nicht dem

wir den Einschlag und die ineinander verworrene Kette wieder sondern?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und eben so wirst du mir auch über den Bohrer und die übrigen antworten können.

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Kannst du mir nun eben so auch über das Wort Rechenzeug geben? Indem wir mit dem Wort als Werkzeug benennen, was thun wir?

Hermogenes. Das weiss ich nicht zu sagen.

Sokrates. Lehren wir etwa einander etwas, und sondern die Gegenstände von einander, je nachdem sie beschaffen sind?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Das Wort ist also ein belehrendes Werkzeug, und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes, wie die Weberlade das Gewebe sondert.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und die Lade gehört zur Weberei?

Hermogenes. Wie anders!

Sokrates. Der Weberkünstler also wird die Lade recht zu gebrauchen wissen, recht aber heisst weberkünstlerisch. Und ein Lehrkünstler das Wort, und recht heisst lehrkünstlerisch.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und wessen Werk gebraucht dann der Weber recht, wenn er die Weberlade gebraucht?

Hermogenes. Des Tischlers Werk.

Sokrates. Und ist Jeder ein Tischler, oder nur wer diese Kunst inne hat?

Hermogenes. Nur der lezte.

Sokrates. Und wessen Werk gebraucht der Bohrende recht, wenn er den Bohrer braucht?

Hermogenes. Des Kleinschmidts.

Sokrates. Und ist Jeder ein Kleinschmidt, oder der die Kunst inne hat?

Hermogenes. Der die Kunst inne hat.

Sokrates. Wol! Wessen Werk gebraucht nun aber jener Lehrkünstler, wenn er das Wort gebraucht?

Hermogenes. Auch das weiss ich wieder nicht.

Sokrates. Weisst du auch das nicht zu sagen, wer uns die Worte überliefert, die wir gebrauchen?

Hermogenes. Auch nicht.

Sokrates. Dünkt es dich nicht der Gebrauch und die eingeführte Ordnung zu sein, was sie uns überliefert?

Hermogenes. Das scheint wol.

Sokrates. Es ist also ein Werk dessen, der die Gebräuche einrichtet, des Gesezgebers, dessen jener Belehrende sich bedient, wenn er sich der Worte bedient?

Hermogenes. So scheint es mir.

Sokrates. Und meinst du, dass Jedermann ein Gesezgeber ist, oder nur der die Kunst inne hat?

Hermogenes. Der die Kunst inne hat.

Sokrates. Also, o Hermogenes, kommt es nicht Jedem zu, Worte einzuführen, sondern nur einem besonderen Werthildner. Und dieser ist, wie es scheint, der Gesezgeber, von allen Künstlern unter den Menschen der seltenste.

389 *Hermogenes.* So scheint es.

Sokrates. Wol, so betrachte nun weiter, worauf der Gesezgeber wol sieht, indem er die Worte bestimmt. Mache es dir nur aus dem vorigen klar. Worauf wol der Tischler, wenn er die Weberlade macht? Nicht auf so etwas, dessen Natur und Wesen eben dies ist, das Gewebe zu schlagen?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Und wie wenn ihm die Lade während der Arbeit noch zerbricht, wird er eine andere wieder machen indem er auf die zerbrochene sieht, oder wieder auf jenes selbige Bild, nach welchem er auch die zerbrochene gemacht hatte?

Hermogenes. Auf jenes dünkt mich.

Sokrates. Jenes also könnten wir mit Recht die wahre Weberlade nennen, das was sie wirklich ist.

Hermogenes. Das meine ich auch.

Sokrates. Also wenn für dichtes Zeug oder für klares, für leinenes oder für wollenes, oder wofür sonst eine Weberlade zu machen ist: so müssten diese insgesammt das Bild der Weberlade in sich haben, wie sie aber nun für jedes insbesondere am besten geeignet wäre, diese Eigenschaft müsste ebenfalls in jedes Werk hineingelegt werden.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und mit allen anderen Werkzeugen auf die nämliche Weise. Das seiner Natur nach jedem angemessene Werkzeug muss man ausgefunden haben, und dann in dem niederlegen, woraus das Werk so gemacht werden soll, nicht wie es Jedem einfällt, sondern wie es die Natur mit sich bringt. Denn wie für ein

jedes insbesondere der Bohrer geartet sein muss, diese Art muss man wissen in das Eisen hineinzulegen.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also die für jedes von Natur geeignete Weberlade in das Holz?

Hermogenes. So ist es.

Sokrates. Denn von Natur gehört wie wir sahen jeder Art von Gewebe seine besondere Weberlade, und so in allen andern Dingen?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also, Bester, muss wol auch den für jedes seiner Art nach gearteten Namen jener Gesezgeber wissen in den Tönen und Silben niederzulegen, und so indem er auf jenes sieht, was das Wort wirklich ist, alle Worte machen und bilden, wenn er ein tüchtiger Bildner der Wörter sein will. Wenn aber nicht jeder solche Gesezgeber das Wort in dieselben Silben niederlegt, das muss uns nicht irren. Denn auch nicht jeder Schmidt, der zu demselben Zweck dasselbe Werkzeug macht, legt dasselbe Bild in dasselbe Eisen hinein. Dennoch so lange er nur dieselbe Gestalt wiedergiebt, wenn auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug eben so gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben. Nicht wahr?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Eben so wirst du auch dafür halten, dass unser 390
Gesezgeber, der hiesige wie der unter den Barbaren, so lange er nur die Idee des Wortes, wie sie jedem insbesondere zukommt, wiedergiebt, in was für Silben es auch sei, alsdann der hiesige kein schlechterer Gesezgeber ist, als einer irgendwo anders?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgend einem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischler, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?

Hermogenes. Wol eher, o Sokrates, der sie gebrauchen soll.

Sokrates. Wer ist es nun der des Kitharenmachers Werk gebrauchen soll, und ist er nicht auch der, welcher am besten bei der Verfertigung die Aufsicht führen, und die verfertigten auch am besten beurtheilen würde, ob sie gut gearbeitet sind oder nicht?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Aber wer?

Hermogenes. Der Kitharenspieler.

Sokrates. Und wer das Werk des Schiffbauers?

Hermogenes. Der Steuermann.

Sokrates. Wer aber könnte am besten über dieses Geschäft des Gesetzgebers die Aufsicht führen und seine Arbeit beurtheilen, hier sowol als unter den Barbaren? Nicht der, der sie auch gebrauchen soll?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Ist das nun nicht der, welcher zu fragen versteht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Und derselbe doch auch zu antworten?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst du den anders als Dialektiker?

Hermogenes. Nein, sondern so.

Sokrates. Des Zimmermanns Geschäft also wäre ein Steuerruder zu machen unter Aufsicht des Steuermannes, wenn das Ruder gut werden soll.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Des Gesetzgebers aber, wie es scheint, auch Wörter, wenn er zum Aufseher hätte einen dialektischen Mann, wenn er die Wörter gut bilden soll.

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Also mag es doch wol nichts so geringes sein, wie du glaubst, Hermogenes, Worte zu bilden und Benennungen festzusetzen, auch nicht schlechter Leute Sache oder des ersten besten; sondern Kratylos hat Recht, wenn er sagt, die Benennungen kämen den Dingen von Natur zu, und nicht jeder sei ein Meister im Wortbilden, sondern nur der, welcher auf die einem jeden von Natur eigene Benennung achtend, ihre Art und Eigenschaft in die Buchstaben und Silben hineinzulegen versteht.

Hermogenes. Ich weiss freilich nicht, Sokrates, wie ich dem, was du sagst, widersprechen soll. Es mag aber wol nicht leicht sein, auf diese Art so schnell überzeugt zu werden, allein ich
391 glaube, so würde ich leichter überzeugt werden, wenn du mir zeigtest, worin denn jene natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehen soll.

Sokrates. Ich, du guter Hermogenes, weiss ja von gar keiner, sondern du hast vergessen was ich nur eben noch sagte, dass ich es nicht wüsste, aber es wol mit dir untersuchen wollte. Nun aber ist durch unsere Untersuchung dir und mir soviel schon klar gegen das vorige, dass das Wort von Natur eine gewisse Richtig-

heit hat, und dass nicht Jeder versteht es irgend einem Dinge gehörig beizulegen. Oder nicht?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Also nächstdem müssen wir untersuchen, wenn du es zu wissen begehrst, was nun eigentlich die Richtigkeit desselben sei.

Hermogenes. Freilich begehre ich es zu wissen.

Sokrates. So überlege denn!

Hermogenes. Wie soll ich es überlegen?

Sokrates. Die richtigste Ueberlegung, Freund, ist die man mit den Sachverständigen anstellt, denen man Geld dafür zahlt, und noch Dank dazu weiss. Dies sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias soviel Geld eingebracht, dass er nun wol für weise gilt. Da du nun nicht im Besitz des väterlichen Vermögens bist, so musst du deinem Bruder schön thun, und ihn bitten, dass er dich lehre, was hierin richtig ist, wie er es vom Protagoras gelernt hat.

Hermogenes. Ungereimt wäre doch wol die Bitte von mir, Sokrates, wenn ich die Wahrheit des Protagoras im allgemeinen gar nicht annehme, doch aber mit dem, was in Folge dieser Wahrheit gesagt wird, zufrieden sein wollte, als wäre es etwas werth.

Sokrates. Also wenn dir das wieder nicht gefällt, so müssten wir es vom Homeros lernen und von den andern Dichtern.

Hermogenes. Und was sagt denn Homeros von der Richtigkeit der Benennungen, o Sokrates, und wo?

Sokrates. An gar vielen Orten, vorzüglich aber und am schönsten da wo er an denselbigen Dingen unterscheidet, welche Namen die Menschen ihnen beilegen und welche die Götter. Oder meinst du nicht, dass er an diesen Stellen vortreffliche und wunderbare Dinge sagt von der Richtigkeit der Wörter? Denn offenbar werden doch die Götter wol vollkommen richtig mit den Wörtern benennen, die es von Natur sind. Oder meinst du nicht?

Hermogenes. Soviel weiss ich ja wenigstens, dass wenn sie etwas benennen, sie es auch richtig benennen. Aber was meinst du nur eigentlich?

Sokrates. Weisst du nicht, dass er von dem Fluss bei Troja, welcher einen Zweikampf mit dem Hephaistos hatte, sagt: Kanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros?

Hermogenes. Das weiss ich; und was dann?

Sokrates. Glaubst du nicht, dass es etwas hochwichtiges sein müsse, zu verstehen, wie es richtiger ist, jenen Fluss Kan- 392

thos zu nennen als Skamandrios? Oder wenn du lieber willst, wegen jenes Vogels von dem er sagt, er werde Chalkis von Göttern genannt, und Nachtaar unter den Menschen, hältst du es für eine geringfügige Einsicht wie viel richtiger es ist dass dieser Vogel Chalkis heisse als Nachtaar? Oder Batieia und das Mal der sprunggeübten Myrine, und viel anderes bei diesem Dichter und andern? Doch dergleichen ist vielleicht zu gross, als dass ich und du es herausbringen sollten; von Skamandrios und Astyanax aber welche Namen beide, wie er sagt, der Sohn des Hektor gehabt, mag es menschenmöglicher sein wie mich dünkt und leichter uns deine zu bringen, wie er es wol mit ihrer Richtigkeit meint. Du kennst doch wol die Verse worin das steht was ich meine?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Von welchem Namen also meinst du, dass Homeros geglaubt, er sei dem Kinde richtiger beigelegt worden, Astyanax oder Skamandrios?

Hermogenes. Das weiss ich nicht zu sagen.

Sokrates. Ueberlege es nur so. Wenn dich jemand fragte: Wer glaubst du wol kann richtiger Namen beilegen, die Vernünftigeren oder die Unvernünftigeren?

Hermogenes. Offenbar die Vernünftigeren, würde ich sagen.

Sokrates. Scheinen dir nun wol die Weiber die Vernünftigeren in der Stadt zu sein oder die Männer, wenn man es so im Allgemeinen sagen soll?

Hermogenes. Die Männer.

Sokrates. Nun weisst du doch Homeros sagt das Söhnchen des Hektor sei von den Troern Astyanax genannt worden; also Skamandrios wol von den Weibern, wenn die Männer ihn Astyanax nannten?

Hermogenes. So scheint es ja.

Sokrates. Nun hielt doch auch Homeros wol die Troer für verständiger als ihre Weiber?

Hermogenes. So glaube ich wenigstens.

Sokrates. Also glaubte er, der Knabe hiesse richtiger Astyanax als Skamandrios.

Hermogenes. Das ist deutlich.

Sokrates. Lass uns denn zusehn, weshalb wol. Oder giebt er uns selbst das Warum am besten an die Hand? Er sagt nämlich, denn er allein beschirmte die Stadt und die thürmenden Mauern. Darum mag es ganz Recht sein des Beschützers Sohn Astyanax Stadtherrn zu nennen dessen was sein Vater beschützte, wie Homeros sagt.

Hermogenes. Das leuchtet mir ein.

Sokrates. Wie so denn? ich selbst verstehe es ja jetzt noch nicht recht, und du verstehst es?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, ich auch nicht.

Sokrates. Hat etwa, du Guter, auch dem Hektor selbst Homeros seinen Namen beigelegt? 393

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Weil es mir damit fast eben so zu sein scheint wie mit dem Astyanax, und diese Namen ganz hellenischen gleichen. Denn Anax, Herr, und Hektor, Inhaber, bedeuten fast dasselbe, und scheinen beides königliche Namen zu sein. Denn worüber einer Herr ist, davon ist er auch Inhaber; denn offenbar beherrscht er es und besitzt es und hat es. Oder scheine ich dir nichts zu sagen und täusche mich, indem ich glaube die Spur ausgefunden zu haben von Homeros Meinung über die Richtigkeit der Benennungen?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, das nicht, wie mich dünkt, sondern du hast wahrscheinlich wol etwas gefunden.

Sokrates. Recht ist es wenigstens, wie mir scheint, eines Löwen Abkömmling Löwen zu nennen, und eines Pferdes Abkömmling Pferd. Nicht so meine ich es, wenn, als ein Wunder, einmal von einem Pferde etwas anderes geboren würde als ein Pferd; sondern was einer Gattung Abkömmling ist der Natur nach, das meine ich, so dass, wenn ein Pferd widernatürlich ein Kalb geboren hätte, was seiner Natur nach Abkömmling eines Stieres ist, man dies auch nicht Füllen nennen müsste, sondern Kalb. Eben so wenig, meine ich, müsste man, wenn was von einem Menschen geboren würde nicht eines Menschen Abkömmling ist, sondern ein anderer, diese Ausgeburt Mensch nennen. Und eben so mit Bäumen und allem anderen. Oder dünkt dich nicht so?

Hermogenes. Mich ebenfalls.

Sokrates. Wol gesprochen. Hätte dich nur, dass ich dich nicht übervortheile. Denn nach demselben Verhältniss muss nun auch was von einem Könige geboren wird König genannt werden. Ob aber in solchen oder in anderen Silben dasselbe angedeutet wird, daran liegt nichts, auch nicht ob ein Buchstabe zugesezt oder weggenommen wird, auch das ist keine Sache, so lange nur das Wesen des Dinges im Besiz ist sich durch den Namen zu offenbaren.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Gar nichts besonderes, sondern wie du weisst, dass

wir auch die Buchstaben mit Namen nennen, und nicht unmittelbar sie selbst, die beiammten Selbstlauter angenommen, den übrigen aber, Selbstlautern und Mitlautern, weißt du wol, fügen wir noch andere Buchstaben bei, und bilden einen Namen daraus. Allein so lange wir nur die Eigenthümlichkeit des Buchstaben mit hineinbringen, und sie sich darin zeigt, ist es ganz Recht ihn bei diesem Namen zu nennen, der ihn uns zu erkennen giebt. Wie beim Zet, siehst du wol, dass die Hinzufügung dieses e und t keinen Schaden thut, dass sich nicht dennoch durch den ganzen Namen die Natur jenes Buchstaben kundgeben sollte, den der Gesezgeber wollte. So gut verstand er das Buchstaben ihre Namen beizulegen.

Hermogenes. Du scheinst mir Recht zu haben.

Sokrates. Ist es nun nicht mit dem Könige eben so? Denn von einem Könige kommt doch ein König, von einem Guten ein
394 Guter, von einem Schönen ein Schöner, und so in allem übrigen, aus jedem von einer Gattung ein eben solcher Abkömmling, wenn kein Wunder geschieht. Also ist dieser mit demselben Namen zu benennen, abwechseln aber kann man mit den Silben, so dass es dem Unkundigen scheint, als hätte jeder einen andern Namen, ungeachtet es dieselben sind, so wie uns die Mittel der Aerzte durch färbende und riechende Stoffe vermannichfaltigt, andere zu sein scheinen, obgleich sie dieselben sind; der Arzt aber, welcher nur auf die Kraft der Mittel sieht, erkennt sie als dieselben und läßt sich nicht irre machen durch die Beimischungen. Eben so sieht auch wol, wer sich auf die Wörter versteht, nur auf das Bedeutsame als ihre Kraft, und wird nicht irre, wenn wo ein Buchstabe hinzugethan oder weggenommen oder versezt ist, oder wenn auch in ganz andere Buchstaben die Kraft des Wortes gelegt ist. So haben in unserm jezigen Beispiel Astyanax und Hektor gar keinen Buchstaben gemein als nur das t, und bedeuten doch einerlei. Auch Archepolis, der in der Stadt regiert, wieviel hat es wol von den Buchstaben der vorigen, und bedeutet doch dasselbe? Und so giebt es noch viele andere Benennungen, die alle einen König anzeigen, und wiederum andere einen Heerführer, wie Agis, Führer, Polemarchos, Kriegesherr, Eupolemos, Gutkrieg. Andere sind ärztlich wie Iatrokles, Heilfreich, und Akesimbrotos, Heilmann, und so könnten wir noch mehrere finden, die in Buchstaben und Silben ganz ungleich klingen, der Bedeutung nach aber dasselbe aussprechen. Scheint es dir so oder nicht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Das naturgemäss entstandene also muss auch denselben Namen empfangen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wie aber was widernatürlich nach Art eines Wunders entstanden ist? wie wenn von einem guten und frommen Manne ein Gottloser abstammt? nicht auch, wie vorher wenn ein Pferd geboren hätte was eigentlich von einem Stier abstammt, was dies nicht nach dem Erzeugenden seine Benennung erhalten dürfe, sondern nach der Gattung, der es angehört?

Hermogenes. So war es.

Sokrates. So auch der von dem Frommen abstammende Ruchlose muss seinen Namen erhalten von seiner Art?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also nicht Gottlieb, wie es scheint, auch nicht Fürchtegott oder dergleichen etwas, sondern was das Gegentheil hiervon bedeutet, wenn anders Richtigkeit in der Benennung sein soll.

Hermogenes. Auf alle Weise, Sokrates.

Sokrates. So scheint auch Orestes, wenn du an Oreinon denkst, ganz richtig genannt zu sein, es sei nun, dass ihm ein Zufall den Namen beigelegt, oder auch ein Dichter um das wilde rohe mordbare seiner Gemüthsart, wie durch die Aehnlichkeit mit einem rauhen Gebirge, in seinem Namen anzudeuten.

Hermogenes. So scheint es allerdings, Sokrates.

Sokrates. Auch sein Vater scheint einen seiner Natur ganz 395
angemessenen Namen gehabt zu haben.

Hermogenes. Das glaub ich wol.

Sokrates. Denn ein solcher scheint doch Agamemnon zu sein, dass, wenn er beschlossen hat etwas durchzuführen und darauf zu bestehen, er seine Beschlüsse auch durch Tapferkeit zum Ziele bringt. Beweis seiner Beharrlichkeit ist ja seine Ausdauer vor Troja mit einem solchen Heer. Dass also dieser Mann bewundernswürdig ist im Ausharren, Agastos in der Epimone, bedeutet sein Name Agamemnon. Vielleicht ist auch Atreus, von Atéreus, eben so richtig. Denn die Ermordung des Chrysippos, und was er grausames gegen den Thyestes verübte, alles dies ist doch ganz verderblich und unverträglich, atéon, mit sittlicher Art. Ein wenig weicht freilich dieser Name ab und verstekkt seine Bedeutung, dass er nicht Jedem gleich die Natur des Mannes kund giebt. Aber denen, die sich auf Namen verstehen, offenbart er hinlänglich was Atreus sagen will. Denn man nehme nun das untreue heraus, oder die

harte Reue oder das abtrünnige, von allen Seiten ist der Name richtig. Eben so angemessen scheint auch dem Pelops der seinige beigelegt; denn er deutet darauf dass einer der nur auf das nahe sieht, von pelas und ops, solches Namens würdig ist.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Was ja über den Mann gesagt wird wegen Ermordung des Myrtilos, wie er gar nicht fähig war vorauszusehen oder zu ahnden was in der Ferne lag für sein Geschlecht und wie er es mit Unheil überlud, sondern nur das nahe und augenblickliche sehend, und das heisst doch Pelas, als er so alles daran setzte, um nur auf alle Weise die Ehe mit der Hippodameia zu vollziehen. — Wie richtig aber und natürlich dem Tantalos sein Name gegeben ist, das kann Jeder sehen, wenn nämlich wahr ist, was man von ihm erzählt.

Hermogenes. Was doch?

Sokrates. Das vielfältige und schwere Unglükk was ihm bei seinem Leben widerfuhr, und sich mit der gänzlichen Zerstörung seines Vaterlandes endigte, und dann auch nach seinem Tode jenes Schweben, Talanteia, des Steines über seinem Haupte stimmt wunderbar gut zu seinem Namen; und es sieht offenbar aus, als ob ihn jemand hätte den allerelendesten, Talantatos, nennen gewollt, statt dessen aber, um es zu verbergen, Tantalos gesagt; so etwa scheint auch diesen Namen die Sage zufällig gebildet zu haben. — Auch für seinen angeblichen Vater Zeus eignet sich offenbar dessen Name gar herrlich, nur ist es nicht leicht zu merken. Nämlich
396 ordentlich wie eine Erklärung ist der Name des Zeus; nur haben wir ihn getheilt und Einige bedienen sich der einen, Andere der anderen Hälfte. Die Einen nämlich nennen ihn Zeus, die Anderen Dis; beide aber zusammengestellt offenbaren uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir sagen, ein Name soll ausrichten können. Denn keiner ist für uns und alles insgesammt so sehr die Ursache des Lebens, als der Herrscher und König über Alles. Ganz richtig also wird dieser Gott benannt als der durch welchen zu leben alle Lebendigen sich rühmen. Nur wie gesagt, der Name, der eigentlich einer ist, ist getheilt in Dis von durch und Zen oder Zeus von leben. Dass nun dieser der Sohn des Kronos ist, könnte anfänglich frevelhaft scheinen, wenn man es nur schnell und überhin hört. Natürlich ist aber doch, dass Zeus der Abkömmling eines grossen Verstandes ist, und so bedeutet das Koros in diesem Namen nicht Kind, sondern das reine und ungetrübte des Geistes, Nus. Dieser selbst ist wiederum ein Sohn

des Uranos, und mit Recht wird die Hinaufsicht zur Höhe, mit diesem Namen die himmlische, urania, genannt, welche sieht was oben ist, horosa ta ano, von wannen ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Geist herkommen soll, dass also Uranos seinen Namen mit Recht führt. Hätte ich nun die Geschlechtsbeschreibung des Hesiodos nur in Gedanken, was für Vorfahren er noch von diesen höher hinauf angiebt: so würde ich kein Ende finden, zu zeigen, wie richtig ihre Namen ihnen beigelegt sind, bis ich diese Weisheit ganz durchversucht hätte, was sie wol machen, ob sie mir versagen würde oder nicht, die jezt so plözlich über mich gekommen ist, ich weiss nicht woher.

Hermogenes. Allerdings, Sokrates, scheinst du ordentlich wie ein Begeisterter auf einmal Orakel von dir zu geben.

Sokrates. Ich vermuthe wol, Hermogenes, dass sie vornehmlich durch Euthyphron den Prospaltier über mich gekommen ist. Denn ich war diesen Morgen viel mit ihm und hörte ihm zu. Und so scheint es, dass er in seiner Begeisterung mir nicht nur die Ohren angefüllt hat mit seiner herrlichen Weisheit, sondern auch die Seele muss sie mir ergriffen haben. Mich dünkt also, wir wollen es so halten, dass wir sie heute nun schon gewähren lassen, und auch das übrige noch durchnehmen von den Wörtern; morgen aber, wenn ihr auch der Meinung seid, wollen wir sie feierlich fortbesprechen und uns reinigen, wenn wir einen finden können, der es versteht uns hievon zu reinigen, sei es nun ein Priester oder ein Sophist.

Hermogenes. Ich bin es sehr zufrieden, denn gar gern möchte 397
ich auch noch das weitere über die Wörter hören.

Sokrates. Also wollen wir es immer thun. Wobei sollen wir nun unsere Untersuchung anfangen, da wir einmal auf eine gewisse Form gerathen sind, um nun zu erfahren, ob die Benennungen selbst uns Bestätigung dafür geben werden, dass sie keinesweges nur aufs Gerathewohl jedem beigelegt werden, sondern dass sie eine gewisse Richtigkeit haben? Die üblichen Namen von Menschen und Heroen könnten uns nun wol leicht hintergehen. Viele nämlich werden beigelegt nach Benennungen der Vorfahren, und sind einigen gar nicht angemessen, wie wir auch anfangs sagten; viele wiederum theilt man aus als gute Wünsche, wie Eutychides gleichsam Glükkskind, Sosias, wolbehalten, Theophilos, Gottlieb und viele andere. Dergleichen, denke ich, müssen wir bei Seite lassen, und vermuthen, dass wir das richtige vornehmlich bei demjenigen finden werden, was immer da ist und in der Na-

tur fortbesteht; denn hierauf muss sich doch wol die Bildung der Namen am meisten befleissiget haben, und vielleicht sind auch einige von diesen durch eine göttlichere, als der Menschen Kraft festgesezt worden.

Hermogenes. Sehr richtig scheint mir was du sagst, Sokrates!

Sokrates. Ist es nun nicht billig von den Göttern die Untersuchung anzufangen, wie sie wol eben diesen Namen Götter mit Recht bekommen haben?

Hermogenes. Ganz billig.

Sokrates. Hierüber nun vermuthe ich dieses. Es scheint mir, dass die ältesten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten haben, welche auch jezt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel; wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen und gehn sahn, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Gehens Götter genannt. Hernach als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesammt mit demselben Namen angeredet. Sieht dir das aus wie etwas wahres, was ich sage oder nicht?

Hermogenes. Gar sehr sieht es so aus.

Sokrates. Was sollen wir nun nächstdem vornehmen?

Hermogenes. Offenbar doch die Dämonen und Heroen und Menschen.

Sokrates. Die Dämonen? Ja in der That, Hermogenes, was soll wol dieser Name Daimon bedeuten? Sieh zu, ob dir das gefallen wird was ich sage.

Hermogenes. Sage nur.

Sokrates. Du weisst doch, was Hesiodos sagt, was die Dämonen wären.

Hermogenes. Ich entsinne mich nicht.

Sokrates. Auch nicht, dass er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?

Hermogenes. Ja, das weiss ich wol.

Sokrates. Von diesem nun sagt er, Aber nachdem nun jenes
398 Geschlecht absenkte das Schikksal Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet, Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter.

Hermogenes. Und wie weiter?

Sokrates. Ich denke nämlich, er meint das goldene Geschlecht nicht so, als ob es von Gold gewesen wäre, sondern dass es gut war und edel. Beweisen kann ich das dadurch, dass er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Also glaubst du doch, er würde, wenn es auch unter den jetzlebenden Gute giebt, auch von diesen sagen, dass sie zu dem goldenen Geschlecht gehören?

Hermogenes. Gewiss.

Sokrates. Und die Guten sind die nicht vernünftig?

Hermogenes. Vernünftig.

Sokrates. Und dies, dünkt mich, will er eben vorzüglich sagen, sei den Dämonen begegnet, weil sie vernünftig waren. Daher sagt er ganz recht, wie auch viele andere Dichter thun, dass wenn ein Guter stirbt er grosser Ehre und Glükkes theilhaftig und ein Daimon wird, vom Daheim sein also genannt. Eben das nun nehme ich an, dass Jeder der dort daheim gehört ein Seliger ist im Leben und im Tode, und mit Recht ein Daimon genannt wird.

Hermogenes. Darin, o Sokrates, werde auch ich, dünkt mich, dir ganz beistimmen. — Aber ein Heros, was bedeutet das wol?

Sokrates. Das ist gar nicht schwer zu sehen. Denn nur ein klein wenig ist der Name verändert, und deutet darauf, dass sie ihre Entstehung dem Eros verdanken.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Weisst du nicht, dass die Heroen Halbgötter sind?

Hermogenes. Ja, und nun?

Sokrates. Also sind sie Alle entstanden dadurch dass Eros entweder einen Gott einer Sterblichen, oder eine Göttin einem Sterblichen zuführte. Du musst nur auch dieses nach der alten attischen Mundart betrachten um es noch leichter zu finden; denn dann wirst du sehen dass von dem Eros woher die Heroen entstehen nur ein weniges abgewichen ist des Namens wegen. Also entweder will der Name dieses von den Heroen sagen, oder weil rufen und auch wol reden ehedem haren hiess sagt er dass sie weise waren, gewaltige Redner und dialektische Männer, so dass die Heroen Redner bedeuten und Ausfrager, so dass dieser ganze heroische Stamm ein Geschlecht von Rednern und Sophisten wird. Dies war also nicht schwer einzusehen, weit mehr aber von wegen der Menschen, warum die doch Menschen heissen. Weisst du es zu sagen?

Hermogenes. Woher doch, du Guter, sollte ich es wissen? Und wenn ich auch vielleicht im Stande wäre es zu finden, gebe ich mir doch keine Mühe darum, weil ich glaube, du wirst es weit besser finden als ich.

399 *Sokrates.* Also hältst du etwas auf die Eingebung des Euthyphron, wie es scheint?

Hermogenes. Ganz sicher.

Sokrates. Du hast schon recht. Denn auch dies, glaube ich, habe ich gar herrlich gefasst, und werde am Ende, wenn ich mich nicht bescheide, heute noch weiser sein als ich sollte. Sieh nur zu, was ich meine. Zuerst aber musst du dir dieses merken wegen der Wörter, dass wir oft Buchstaben einsezen, oft auch herauswerfen, wenn wir etwas wovon benennen wollen, und eben so auch oft den Ton versezen. Wie zum Beispiel an Frieden reich, damit uns hieraus ein Wort werde anstatt eines ganzen Sazes, werfen wir das Ende des einen Wortes heraus, und das andere stumpfen wir ab, dass es unbetont gesprochen wird, da es vorher betont war. Bei andern Worten wiederum sezen wir Buchstaben dazwischen und schärfen das unbetonte.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Dergleichen etwas ist nun auch bei dem Worte Mensch begegnet, wie mich dünkt. Denn es ist ein ganzer Saz zu einem Worte geworden, dadurch, dass man Anfang und Ende herausgeworfen, und dafür einer stumpfen Sylbe den Ton gegeben und sie geschärft hat.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. So. Dieser Name Mensch bedeutet, dass die andern Thiere von dem was sie sehen nichts betrachten noch vergleichen oder eigentlich anschauen, der Mensch aber sobald er gesehen hat auch zusammenstellt und anschaut. Daher wird unter allen Thieren der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut was er gesehen hat.

Hermogenes. Wie nun? soll ich dir sagen, was ich nächstdem gern wüsste?

Sokrates. Allerdings.

Hermogenes. Mich wenigstens dünkt unmittelbar an diesem hier etwas zu hängen. Denn dem Menschen schreiben wir doch zu Leib und Seele?

Sokrates. Wie sollten wir nicht?

Hermogenes. Versuchen wir also auch diese abzuleiten wie das vorige?

Sokrates. Du meinst, wir sollen untersuchen, woher doch wol die Seele verständigerweise diesen Namen trägt, und dann auch der Körper.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wenn ich nun jezt im Augenblikk etwas hierüber sagen soll, so meine ich, diejenigen, welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, dass sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, selb dem Leibe hält, die Ursache ist dass er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Athmens mittheilt, und ihn dadurch als ein Selbst hält, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt; deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt. Aber noch besser, warte nur, still! denn ich glaube etwas zu sehn: was Leuten wie Euthyphron viel wahrscheinlicher vorkommen wird als das vorige. Denn jenes fürchte 400
ich werden sie uns verachten, und für gar gemein und ungeschikkt halten. Aber dieses erwäge nun, ob es auch dir gefällt.

Hermogenes. Sage es nur.

Sokrates. Die Natur des ganzen Leibes, so dass er lebt und umhergeht, wodurch glaubst du wird wol diese gehalten und geleitet als durch die Seele?

Hermogenes. Durch nichts anders.

Sokrates. Und wie? glaubst du nicht dem Anaxagoras, dass auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist und Seele ist?

Hermogenes. Das glaube ich.

Sokrates. Sehr gut also schikkte sich dieser Name für die Kraft, welche das Sein leitet und hält, sie Seileit zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und Seele sagen.

Hermogenes. Sehr schön, und dies dünkt mich allerdings kunstreicher zu sein als jenes.

Sokrates. Das ist es auch; aber ganz lächerlich kommt offenbar das Wort heraus, wenn man es genau so nimmt wie es heisst.

Hermogenes. Aber was sollen wir nun von dem andern sagen?

Sokrates. Dem Körper meinst du?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Auf vielerlei Weise dünkt mich dies zu gehn, wenn man auch nur gar wenig ändert. Denn Einige sagen, die Körper wären die Gräber der Seele, als sei sie darin begraben liegend für die gegenwärtige Zeit. Und wiederum weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heisst er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel. Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide, und deswegen nun diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängniss.

Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heisst, so dass man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, der Körper ihr Kerker.

Hermogenes. Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. Aber könnten wir auch von andern Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wol ihre Namen ihnen mit Recht beigelegt sind?

Sokrates. Ja, beim Zeus, Hermogenes, können wir es, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine und zwar die schönste Weise, dass wir nämlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich unter einander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Gebrauch ist, dass, wie und woher sie selbst begehren genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nämlich weiter von
401 nichts wissen. Denn das scheint mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, dass wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wol ausgegangen sind bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies ist wol ohne Gefährde?

Hermogenes. Das ist ja gar bescheiden gesprochen, Sokrates, und so wollen wir es demnach machen.

Sokrates. So lass uns denn, wie es Sitte ist, von der Hestia anfangen.

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Was soll man also sagen, dass sich der mag gedacht haben, der die Hestia so genannt hat?

Hermogenes. Beim Zeus, auch das scheint mir gar nicht leicht.

Sokrates. Es mögen wol, mein guter Hermogenes, die ersten, welche Namen festgesezt haben, gar nicht gemeine Leute gewesen sein, sondern von den Himmelskundigen und Hochfliegenden welche.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Mir wird es ganz klar, dass die Bestimmung der Namen von solchen Leuten herrührt; und wenn man die fremden Wortformen mit in Betrachtung zieht, findet man erst recht was Jeder sagen will. So auch hiebei; das Sein, welches wir Usia nennen, nennen Einige Esia und Andere wieder Osia. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund,

dass das wahre Sein und Wesen der Dinge Hestia genannt wird; so auch wenn wir wiederum das was an diesem Sein Antheil hat Hestia nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt Usia ehedem Esia gesagt haben. Ja auch wenn man bedenkt, wie es bei den Opfern gehalten wird, muss man glauben, bei Festsezung dieses Namens sei hieran gedacht worden. Denn ganz billig opfern wol diejenigen vor allen andern Göttern zuerst der Hestia, welche das Wesen aller Dinge Hestia nannten. Die aber Osia gesagt haben, mögen wol, sollte man denken, mit dem Herakleitos geglaubt haben, alles Seiende gehe, und es bleibe nichts fest, die Ursach also und das Regierende für Alles sei das stossende, othun, woher es denn mit Recht Osia genannt wurde. Auch das aber wollen wir nur als Nichtswissende gesagt haben. Nach der Hestia nun wenden wir uns billig zur Rhea und dem Kronos. Doch des Kronos Namen haben wir ja schon durchgenommen — Aber vielleicht ist es Nichts, was ich sagen will.

Hermogenes. Was doch, Sokrates?

Sokrates. O Guter, ich erblikke einen ganzen Schwarm Weisheit.

Hermogenes. Was doch für einen?

Sokrates. Lächerlich ist es freilich zu sagen, aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit.

Hermogenes. In welcher Art denn? 402

Sokrates. Ich glaube zu sehen, dass Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar dasselbe von Kronos und Rhea was auch Homeros schon gesagt hat.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Herakleitos sagt doch, dass Alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluss steigen.

Hermogenes. Ganz richtig.

Sokrates. Wie nun? dünkt dich der viel anders gedacht zu haben als Herakleitos, der aller andern Götter Urahnen Kronos und Rhea genannt hat? Oder meinst du, es sei von ohngefähr, dass er beiden ihre Namen von Flüssen gegeben hat? Wie auch Homeros den Okeanos den Vater der Götter nennt, und Tethys die Mutter; und ich glaube auch Hesiodos. Ja auch Orpheus sagt, wo Erst Okeanos selbst der geräuschige schreitet zur Ehe, Der sich mit Tethys von Mutterseit' ihm Schwester begattet. Betrachte nur, wie dies Alles unter sich zusammenstimmt, und wie es auch alles auf des Herakleitos Lehre sich bezieht.

Hermogenes. Daran scheint wol etwas zu sein, Sokrates, nur sehe ich noch nicht, was der Name der Tethys will.

Sokrates. Das erklärt sich ja von selbst, dass es nur etwas verstekkt der Name einer Quelle ist. Denn das sikkernde, tanzende und sinternde, diattomenon und athumenon, ist das Bild einer Quelle; und aus diesen beiden Worten ist der Name Thetys zusammengesezt.

Hermogenes. Das war gar herrlich, Sokrates.

Sokrates. Was wollte es nicht! Aber wie weiter? Den Zeus haben wir schon gehabt?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wollen wir also seine Brüder erklären, den Poseidon, und Pluton, nebst dem andern Namen, den man diesem beilegt?

Hermogenes. Das wollen wir.

Sokrates. Poseidon nun mag wol deswegen so benannt worden sein von dem, der ihn zuerst so nannte, weil ihn im Gehen die Gewalt des Meeres aufhielt und ihn nicht weiter schreiten liess, sondern ihm gleichsam eine Fessel wurde für seine Füsse. Daher nannte er den diese Gewalt beherrschenden Gott Poseidon, weil er ein Posidesmos war, und das i ist vielleicht nur der Schikklichkeit wegen zum ei verlängert. Vielleicht aber wollte er auch das nicht sagen, sondern es waren anstatt des s zwei l, weil nämlich der Gott ein Polla eidos ist, vieles weiss. Vielleicht heisst er aber auch der Erschütternde, ho seion, und das p und d sind nur hineingesezt. Pluton aber ist offenbar in Beziehung auf die
403 Gabe des Reichthums, Plutos, so genannt worden, weil nämlich der Reichthum von unten aus der Erde kommt. Durch den Namen Hades aber glauben, dünkt mich, die meisten Menschen sei eigentlich sein unscheinbares und sein Dunkel, Aeides bezeichnet, darum scheuen sie auch diesen Namen und nennen ihn lieber Pluton.

Hermogenes. Was meinst aber du davon, Sokrates?

Sokrates. Mir scheinen auf gar vielerlei Art die Menschen das eigentliche Wesen dieses Gottes zu verkennen, und ihn zu fürchten ohne seine Schuld. Denn dass, wer von uns einmal gestorben ist, immer dort bleibt, davor fürchten sie sich, und auch dass die Seele vom Leibe entblösst dorthin zu ihm geht, auch das schrekkt sie; mir aber scheint dies Alles auf eins und dasselbe hinzuzielen, sowol die Macht des Gottes als sein Name.

Hermogenes. Wie doch?

Sokrates. Ich will dir sagen, wie ich es mir denke. Sage mir nur, welches von beiden ist wol für jedes Lebende, wenn es

irgendwo bleiben soll, das stärkere Band, der Zwang oder das Verlangen?

Hermogenes. Bei weitem stärker, Sokrates, ist das Verlangen.

Sokrates. Meinst du nun nicht, dass dem Hades Viele entfliehen würden, wenn er nicht die dort hingegangenen mit den stärksten Banden bände?

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Also wie es scheint bindet er sie mit irgend einem Verlangen, wenn er sie mit dem stärksten Bande bindet, nicht durch Zwang.

Hermogenes. Das leuchtet ein.

Sokrates. Giebt es aber nicht auch vielerlei Verlangen?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Mit dem mächtigsten Verlangen also unter allen bindet er sie, wenn er sie durch das stärkste Band festhalten soll?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Giebt es nun wol ein stärkeres Verlangen, als wenn Jemand glaubt, durch den Umgang mit Einem ein besserer Mann zu werden?

Hermogenes. Ein stärkeres auf keine Weise, Sokrates.

Sokrates. Deshalb also, das wollen wir sagen, hat keiner Lust von dort hieher zurükk zu kehren, selbst die Sirenen nicht, sondern diese sind eben so gut bezaubert wie alle anderen, so vortreffliche Reden, scheint es, weiss Hades ihnen zu halten, und so wäre, wenigstens wie hieraus folgen würde, dieser Gott ein vollendeter Sophist und ein grosser Wohlthäter derer die bei ihm sind; wie er denn auch denen die noch hier leben so grosses Gut herauf schikkt; so viel Ueberfluss hat er dort und eben davon führt er auch den Namen Pluton. Ferner dass er nicht mit Menschen verkehren will, die noch ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen umgeht, wenn die Seele rein ist von allen dem Leibe anhängenden Uebeln und Begierden, dünkt dich das 404
nicht recht eines Philosophen würdig, der sich wol überlegt, dass er sie in diesem Zustande wol, gebunden mit dem Verlangen nach der Tugend, festhalten könnte, so lange sie aber mit den Trieben und der Wuth des Leibes behaftet sind, nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich festhalten könnte, wenn er sie auf die Art binde die wir seine Bande nennen?

Hermogenes. Darin magst du wol Recht haben, Sokrates.

Sokrates. Und weit gefehlt, dass der Name Hades von dem Dunkel, Aeides, sollte hergenommen sein, ist der Gott vielmehr

deshalb, weil er alles Schöne weiss, von dem Namengeber statt Eidos Hades genannt worden.

Hermogenes. Gut. Aber die Demeter und Hera, den Apollon und die Athene, den Hephaistos und Ares und die übrigen Götter, wie erklären wir die?

Sokrates. Die Demeter scheint mir von dem Verleihen der Nahrung, weil sie diese als Mutter giebt, didusa meter, Demeter genannt zu sein. Die Hera aber als eine liebenswürdige, erate, wie auch vom Zeus gesagt wird, dass er immer verliebt in sie bleibe. Vielleicht aber hat auch als ein Himmelskundiger der Namengeber die Luft, Aër, Hera genannt, halb verstekkt, indem er den Anfang als Ende sezte, und wenn du den Namen Hera oft hinter einander aussprichst, musst du merken, dass es so herauskommt. Den Namen der Pherrephatta, den fürchten ebenfalls Viele, auch den Apollon, offenbar aus Unkenntniss der richtigen Beziehung der Namen. Denn weil sie ihn verändern und so die Phersephone betrachten, kommt er ihnen schrekklich vor. Er bedeutet aber nichts, als dass die Göttin weise ist. Denn wenn alle Dinge sich bewegen, so ist doch, was sie berührt und betastet und ihnen zu folgen vermag, Weisheit. Wegen ihrer Weisheit also, mit der sie das bewegliche ergreift, wegen der Epaphe des pheromenon, hiesse die Göttin mit Recht Pherepapha oder so ohngefähr, und darum lebt auch der weise Hades mit ihr, weil sie eine solche ist. Nun aber verdrehen sie ihren Namen, weil sie den Wohlklang höher achten als die Wahrheit, so dass sie sie Pherrephatta nennen. Eben so ist es mit dem Apollon wie ich sage; Viele sind bange vor dem Namen des Gottes, als deute er auf etwas furchtbares. Oder hast du das nie bemerkt?

Hermogenes. Allerdings, und du hast sehr Recht.

Sokrates. Mir aber scheint er ganz herrlich sich zu schikken für die Eigenschaft des Gottes.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Ich will versuchen dir zu erklären was ich meine. Unmöglich nämlich könnte sich ein einziger Name besser schikken
405 zu den vier Eigenschaften des Gottes, so dass er auf alle anspielte, und gewissermassen die Tonkunst und das Weissagen und die Heilkunst und die Kunst des Schüzen bezeichnete.

Hermogenes. Sprich nur: Denn gar wunderbar kündigest du den Namen an.

Sokrates. Sehr wol gesezt ist er, wie es dem Gotte der Tonkunst geziemt. Zuerst nämlich das Waschen und die Reinigungen

in der Heilkunst sowol als beim Wahrsagen und, es sei nun mit Arzeneien oder Zaubermitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprengungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zwekk, nämlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Oder nicht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Der reinigende und abwaschende Gott und der erlösende von solchen Uebeln also wäre dieser?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Uebeln könnte er als Arzt mit Recht Apolyon heissen. Aber wegen des Weissagens und des wahren und einfältigen, haplun, darin, denn das ist einerlei, würde er mit Recht so heissen wie ihn die Thessalier nennen; in ganz Thessalien nämlich nennt man diesen Gott Aplos. Weil er ferner als Schüze immer seines Zieles gewiss ist, deswegen heisst er der stets treffende, Aei ballon. Der Tonkunst wegen endlich muss man annehmen, dass, wie in Akoluthos und Akoitis auch sonst oftmals das A soviel bedeutet als zugleich, und dadurch sein Mitgehn, homa Polesis, angedeutet worden, theils das um den Himmel, die Pole, theils auch in jener Zusammenstimmung beim Gesange welche man Harmonie nennt, wie denn auch die, welche sich auf Tonkunst und Sternkunde verstehen wollen, behaupten, dass auch jenes alles zusammen in einer gewissen Harmonie gehe. Der Harmonie nun steht dieser Gott vor, und führet so dies alles mit einander bei Göttern und Menschen. Wie wir nun einen Beigänger homokeleuthos und eine Beischläferin homokoitis durch Zusammenziehung des homo in a Akoluthos nennen und Akoitis, so nennen wir auch jezt den Gott, der ein Begleiter, Homopolon, ist, Apollon, indem wir noch ein l hineinsezen, weil er sonst gleichnamig würde mit dem harten Worte, welches auch jezt noch Einige darin zu sehen glauben, und darüber die eigentliche Bedeutung des Namens unrichtig auffassen, so dass sie ihn fürchten, als bedeute er irgend ein Verderben, da er vielmehr, wie eben gezeigt ist, auf alle Eigenschaften des Gottes zugleich anspielt, auf seine Wahrhaftigkeit, 406
seine Sicherheit im Treffen, sein erlösendes Abwaschen und seine ordnende Umherführung, und also in sich enthält den haplos, aei ballon apoluon und homopolon. — Die Musen aber und überhaupt die Musik hat er wol offenbar vom Nachsinnen (Mosthai) also von der Liebe zum Nachforschen und zur Weisheit so genannt. — Die Leto ferner von der Gutmüthigkeit der Göttin, und weil sie sich

willig beweiset, wenn einer etwas bedarf. Vielleicht ist es auch wie die Ausländer sprechen, deren viele Letho sagen, und dann schiene sie von denen die sie so nennen, weil sie keine rauhe Gemüthsart hat, sondern eine sanfte und zarte, leion ethos, deshalb Letho genannt zu sein. Artemis aber bedeutet das unverletzte und züchtige, artemes, wegen ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit. Vielleicht wollte auch der Benennende sie eine Kennerin der Tugend (Aretes histor) nennen. Vielleicht auch weil sie die Beiwohnung des Mannes hasst (Aroton misusa), aus einer von diesen oder aus allen diesen Ursachen hat die Göttin ihren Namen bekommen.

Hermogenes. Wie aber Dionysos und Aphrodite?

Sokrates. Da fragst du schwere Dinge, Sohn des Hipponikos! Doch es giebt ja sowol eine ernsthafte als eine scherzhafte Art, die Namen dieser Götter auszulegen. Nach der ernsthaften frage bei gewissen Andern; die scherzhafte aber hindert uns nichts durchzugehn, denn diese Götter selbst lieben den Scherz. Dionysos nun könnte als der Geber des Weines didus oinon Didoinysos im Scherze genannt worden sein; und der Wein selbst, weil er vielen Trinkenden die Meinung erregt Verstand zu haben, obschon sie ihn nicht haben, wird gewiss mit vollem Recht Oionus genannt. Wegen der Aphrodite ist nicht Noth dem Hesiodos zu widersprechen, sondern man kann ihm zugeben, sie sei wegen ihrer Entstehung aus dem Schaume des Meeres aphros so genannt worden.

Hermogenes. Aber Sokrates, du wirst doch nicht als Athener die Athene vergessen, oder den Hephästos und Ares?

Sokrates. Das wäre wol auch nicht recht.

Hermogenes. Freilich nicht.

Sokrates. Der eine von ihren Namen ist wol gar nicht schwer zu erklären, woher er rührt.

Hermogenes. Was für einer?

Sokrates. Wir nennen sie doch Pallas?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wenn wir nun glaubten, dieser sei ihr beigelegt wegen des Waffentanzes, so würden wir, denke ich, ganz recht glauben. Denn sich selbst oder etwas anderes von der Erde in die Höhe heben, oder in den Händen so halten, das nennen wir doch schweben und schwingen, pallein?

Hermogenes. Allerdings.

407 *Sokrates.* Also Pallas in sofern.

Hermogenes. Und ganz richtig. Aber den andern Namen, wie erklärst du den?

Sokrates. Athene meinst du?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Das ist schon schwieriger, Freund. Es scheinen aber die Alten von der Athene eben das gehalten zu haben, was noch jezt die, welche sich auf den Homeros verstehen. Denn die mehresten von diesen sagen auch bei ihren Auslegungen des Dichters, er habe durch die Athene Verstand und Einsicht vorgestellt, und eben dergleichen etwas scheint auch, wer die Namen bestimmt, von ihr gedacht zu haben, nur drükkte er es noch stärker aus, indem er sie gleichsam Gottes Vernunft, Theu noësis nennt, so dass sie ha Theonoa ist, indem er sich nur auf ausländische Art des a statt e bedient, und das sis wegwirft. Doch vielleicht auch nicht einmal so, sondern weil sie das göttliche bedenkt, theia mooresa, hat er sie vorzüglich vor allen Theonoe genannt. Auch steht nichts im Wege, dass er das Vernünftige in der Gesinnung, was eben diese Göttin sein soll, habe Ethonoe nennen gewollt, und nur er selbst oder Andere nach ihm es verschönern wollten, wie sie meinten, und sie dann Athenaa nannten.

Hermogenes. Wie aber mit dem Hephaistos, wie erklärst du den?

Sokrates. Meinst du den rechten, der sich auf das Licht versteht, Phaëos histor?

Hermogenes. Ja wol.

Sokrates. Ist das nicht Jedem einleuchtend, dass dieser eigentlich Phaistos heisst, und das E nur vorgesezt ist?

Hermogenes. Das mag wol sein, wenn dir nicht etwa, wie ich fast glaube, noch etwas anderes einfällt.

Sokrates. Damit das nicht geschehe, so frage lieber gleich nach dem Ares.

Hermogenes. Ich frage also.

Sokrates. Also wenn du willst kann dieser von dem mannhaften und tapfern, arrhen und andreion, Ares heissen. Oder auch von seinem harten unbiegsamen Wesen, was ja arrhaton heisst, auch hievon dürfte ein ganz kriegerischer Gott Ares genannt werden.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Aber nun lass uns bei den Göttern! von den Göttern aufhören, denn es ängstet mich von ihnen zu reden. Willst du aber irgend andere, die lege mir nur vor, dass du erkennest, wie doch Euthyphrons Rosse geübt sind.

Hermogenes. Das will ich thun. Nur um Einen frage ich dich noch vorher, nämlich den Hermes, weil doch Kratylos läugnet,

dass ich ein Hermogenes sei. Versuchen wir also von dem Hermes auch auszufinden, was sein Name bedeutet, damit wir auch sehen, ob wol dieser irgend Recht hat.

Sokrates. Auf alle Weise muss doch Hermes etwas von der Rede bedeuten, denn dass er Dollmetscher ist und Bote, auch
408 hinterlistig und betrügerisch in Reden und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch auf der Kraft der Rede. Wie wir nun auch schon vorher sagten, Eirein ist der Gebrauch der Rede, und was beim Homeros so oft vorkommt, emesato bedeutet erfinden. Aus diesen beiden zusammen befiehlt uns also der Namengeber gleichsam, den welcher das Reden und die Rede erfunden hat, diesen Gott, ihr Leute, müsstet ihr doch billig Eiremes nennen. Nun aber, wie mir scheint, pusen wir den Namen aus, und nennen ihn Hermes. Auch die Iris ist offenbar von eirein benannt, weil sie Botin war.

Hermogenes. So mag, beim Zeus, Kratylos wol ganz Recht gehabt haben, dass ich kein Hermogenes bin; denn keineswegs bin ich erfinderisch im Reden.

Sokrates. Und dass Pan, der Sohn des Hermes, so zwitterhaft ist, das lässt sich auch sehr gut begreifen, Freund.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Du weisst doch, dass die Rede Alles, pan, andeutet, und immer umher sich wälzt und geht, und dass sie zwiefach ist, wahr und falsch?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also das wahre an ihr ist glatt und göttlich, und wohnt oberhalb unter den Göttern; das falsche aber unterhalb unter dem grossen Haufen der Menschen, und ist rauh und bökkisch, was tragisch auch bedeutet, wie denn auch die meisten Fabeln und Unwahrheiten sich finden auf dem Gebiete des tragischen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Mit Recht also ist der Alles andeutende und immer wandelnde, Aei polon, Pan Aipolos genannt worden, der zwitterhafte Sohn des Hermes, oberhalb glatt, unterhalb aber rauh und bokksähnlich. Und offenbar ist doch Pan die Rede oder der Bruder der Rede, wenn er ein Sohn des Hermes ist, und dass Geschwister einander ähnlich sehn, ist ganz natürlich. Aber wie ich sagte, lass uns nun machen, Bester, dass wir von den Göttern fortkommen.

Hermogenes. Von diesen wol, Sokrates, wenn du willst. Aber was hindert dich jene andern durchzugehn, wie Sonne, Mond und

Sterne, Erde und Aether, Luft, Feuer, Wasser, Jahr und Jahreszeiten.

Sokrates. Ger vielerlei legst du mir da auf. Indess, wenn es dir nur recht sein wird, so will ich wol.

Hermogenes. Sehr recht gewiss.

Sokrates. Was willst du also zuerst? Oder sollen wir, wie auch du eben, mit der Sonne anfangen?

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Diese nun könnte so heissen, weil sie wenn sie 409
aufgegangen ist die Gegenstände von einander sondert, auch deshalb weil sie sich in ihrem Laufe um die Erde immer so wendet; auch weil sie was aus der Erde hervorwächst während ihres Umlaufes mit Farben schmükkt, so dass das Sehen eine Wonne wird.

Hermogenes. Wie aber der Mond?

Sokrates. Dieser Name scheint den Anaxagoras ins Gedränge zu bringen.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Er scheint kund zu machen, dass das schon etwas älteres ist was dieser erst neuerlich gesagt hat, dass nämlich der Mond sein Licht von der Sonne hat.

Hermogenes. Wie das?

Sokrates. Hell und glänzend hiess doch vor Alters Mon?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und neu und alt ist dieser Schein immer am Monde, wenn anders die Anaxagoreer Recht haben. Denn so oft die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neuen Schein auf ihn; der alte aber ist der vom vorigen Monat.

Hermogenes. So ist es.

Sokrates. Weil nun der Mond immer neuen und alten Schein hat, kann er mit Recht eigentlich Moneualt heissen, und zusammengezogen heisst das Mond.

Hermogenes. Das ist gar ein dithyrambischer Name, Sokrates. Aber was machst du aus dem Monat und den Sternen?

Sokrates. Der Monat könnte, weil ein neuer alle Morgen näher kommt, Morgennaht heissen, die Sterne aber ihren Namen von den Strahlen haben, die Strahlen selbst aber, weil den Staar Alle bekommen die immer hinein sehen wollten, eigentlich Staarallen geheissen haben, nun aber hat man das schöner gemacht und Strahl gesagt.

Hermogenes. Wie aber mit Feuer und Wasser?

Sokrates. Vom Feuer weiss ich gar nichts, und entweder

muss mich des Euthyphrons Muse verlassen haben, oder dies allzuschwer sein. Sieh nun zu, welchen Kunstgriff ich anbringe bei allen dergleichen, von denen ich nichts zu sagen weiss.

Hermogenes. Was für einen?

Sokrates. Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Weisst du zu sagen, weshalb das Feuer so heisst?

Hermogenes. Ich, beim Zeus, gewiss nicht.

Sokrates. So sieh zu, was mir davon ahndet. Ich denke nämlich, dass die Hellenen, zumal die in der Nähe der Barbaren wohnenden, gar viele Worte von den Barbaren angenommen haben.

Hermogenes. Und was weiter?

Sokrates. Wenn einer nun aus der hellenischen Sprache erklären will, in wiefern diese mögen richtig gebildet sein, und nicht aus jener der das Wort wirklich angehört: so siehst du wol, dass er nichts schaffen wird.

Hermogenes. Ganz natürlich.

410 *Sokrates.* Also sieh zu, ob nicht auch dieses Wort ein barbarisches ist. Denn einerseits ist gar nicht leicht, es an die hellenische Sprache anzuknüpfen, andrerseits ist ganz bekannt, dass die Phryger es mit einer kleinen Abweichung eben so nennen, was auch von Wasser, Hund und vielen andern gilt.

Hermogenes. Richtig.

Sokrates. Solchen muss man also keine Gewalt anthun, denn sonst könnte einer wol etwas von ihnen sagen. Aus diesem Grunde nun weise ich das Feuer und das Wasser von der Hand. Die Luft aber, Hermogenes, sollte die etwa deshalb so heissen, weil sie Dinge von der Erde lüpft? Oder weil sie immer läuft? Oder weil aus ihrer Bewegung der Wind entsteht? Den Wind nämlich nennt man auch wol dichterisch Hauch, und sagt von ihm dass er weht. Vielleicht also ist sie, als ob man sagen wollte Laufhauch oder Laufweht, daher Luft genannt worden. Den Aether aber stelle ich mir so vor, weil er die Luft selbst umfliesst und sich immer dreht, konnte er sehr leicht der sich um Allesdreher genannt werden. Was aber Erde sagen will, das versteht man besser, wenn man Welt dazunimmt, wofür die Alten Werld sagen, wodurch sich beides verwandt zeigt und offenbar wird, dass Erde eigentlich Werde heisst, und mit Recht die Erzeugerin so genannt wird.

Hermogenes. Gut.

Sokrates. Was war uns nun das nächste?

Hermogenes. Die Zeit und das Jahr.

Sokrates. Die Zeit muss man nur, wie das oft in vielen Gegenden verwechselt wird, Ziet nennen. Denn Ziet heisst sie, weil sie dem Winter und Sommer, den Winden und den Früchten der Erde ihr Ziel sezt, dieser Bestimmung wegen heisst sie mit Recht Ziet oder Zeit. Jahr aber und Jahreszeit scheint ganz dasselbe zu sein. Denn was alles wachsende und werdende an seinem Theil ans Licht bringt und durch sich selbst Jedes gar macht und reif, das kann mit Recht Jahr heissen. Und von Jahreszeit gälte dann das umgekehrte von dem was wir vorher über den Namen Zeus sagten, wie nämlich dort eine Erklärung in zwei Namen zertheilt sich zeigte, und Einige sich des einen bedienten, Andere des andern, so sind hier gleichsam zwei Erklärungen in ein und dasselbe Wort zusammengebracht, und werden von Allen verbunden, wenn sie Jahreszeit sagen.

Hermogenes. Wahrhaftig, Sokrates, du machst grosse Fortschritte.

Sokrates. Offenbar ja komme ich schon weit in der Weisheit.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Und bald wirst du es noch mehr sagen.

Hermogenes. Aber nächst dieser Art möchte ich nun gern 411
jene schönen Wörter betrachten, was für eine Richtigkeit sie wol bei sich führen, die auf die Tugend gehn, wie Gesinnung, Verstand, Gerechtigkeit und die übrigen hieher gehörigen.

Sokrates. Da störest du uns keine schlechte Art von Wörtern auf, Freund! indess da ich einmal die Löwenhaut umgethan habe, darf ich ja keine Furcht zeigen, sondern muss zusehn, wie es steht um Gesinnung, Verstand, Einsicht, Erkenntniss und die andern schönen Wörter, welche du meinst.

Hermogenes. Freilich dürfen wir ja nicht eher ablassen.

Sokrates. Und warlich, beim Hunde, das dünkt mich gar keine schlechte Ahndung zu sein, was ich auch vorher schon bemerkt habe, dass die ganz Alten, welche die Benennungen bestimmt haben, gerade wie jezt die meisten unter den Weisen, weil sie sich so oft und vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden, und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, dass nichts fest und beständig bleibe, sondern alles fliesse und sich rege und immer in voller Bewegung und

Erzeugung sei. Das sage ich mit Hinsicht auf alle die Wörter, mit denen wir jezt zu thun haben.

Hermogenes. Wie so das, Sokrates?

Sokrates. Du hast sie vielleicht nicht recht darauf angesehn, dass offenbar den Dingen nur unter dieser Voraussezung, dass sie fliessen und werden und sich bewegen, diese Namen sind beigelegt worden.

Hermogenes. Das bin ich gar nicht gewahr worden.

Sokrates. Gleich zuerst jenes was wir erst nannten hat auf alle Weise eine solche Beziehung.

Hermogenes. Welches denn?

Sokrates. Die Gesinnung. Denn diese ist offenbar der Sinn für das gehende und junge, jung aber sind die Dinge, weil sie immer werdend sind. Man könnte auch sagen, des gehenden Sein in uns; auf alle Weise deutet es auf Bewegung. Oder wenn du willst, die Einsicht bezeichnet offenbar die Ansicht und das Sehen des Eilens, und Eilen ist doch eine Art sich zu bewegen. Eben so wenn du willst die Vernunft ist von Vernehmen, das Nehmen des Werdens, denn dass nach diesem die Seele trachtet, macht der kund, der diesen Namen gleichsam Werdnehmen gesezt hat. Denn Vernunft hiess es nicht vor Alters, sondern das V muss man sich weich denken, und das D ist herausgeworfen. Die Besonnenheit aber oder Besinnung ist offenbar das Behalten dessen, was wir eben schon betrachtet haben, der Gesinnung. Die Erkenntniss
412 aber deutet sicher darauf, dass indem die Dinge sich bewegen, die Seele, die tüchtige nämlich, sie begleitet und weder hinter ihnen zurükkbleibt noch ihnen voraneilt. Darum muss man dem Anfangsbuchstaben einen scharfen Hauch geben, und hernach o lesen statt e, so bekommt man die Herkommniss der Seele mit den Dingen. Verstand aber von den Dingen scheint das zu sein, was man durch Folgerungen erlangt, und wenn einer Verstehen sagt mit Umkehrung zweier Buchstaben Werdsehen, meint er dasselbe als Erkennen, und deutet an, dass die Seele sehend dem Werden der Dinge folgt. So auch die Weisheit bedeutet nichts anders als des wehenden Gewissheit, freilich etwas dunkler und wunderlicher. Allein man muss sich nur erinnern aus den Dichtern und ihrer Sprache, dass von allen schnellen und kaum sichtbaren Bewegungen das Wehen gebraucht wird. Von dieser Bewegung nun gewiss zu sein, das bedeutet die Weisheit, offenbar also unter Voraussezung, dass die Dinge sich bewegen. Eben so das gute will eigentlich dem gültigen in der gesammten Natur diesen Namen geben. Wenn

nämlich alle Dinge sich bewegen, so giebt es doch darin Schnelligkeit und Langsamkeit, und es ist nicht alles schnelle und muthige gültig und zu loben, sondern nur einiges davon ist so gültig, und eben dieses gültig muthige heisst das gute. Die Gerechtigkeit nun ist leicht zu verstehen, dass sie auf die Thunlichkeit des gerechten geht. Das gerechte selbst aber ist schwer. Denn das sieht man wol, bis zu einer gewissen Stelle sind die Meisten darüber einig, weiterhin aber ist Streit. Die nämlich welche glauben, dass alles im Gange ist, denken sich das meiste so, dass es eben nichts anderes ist als ein Fortgehn. Durch dieses alles aber gehe ein anderes hindurch, vermittelst dessen alles werdende werde, und welches also erst das rechte gehende sei. Dieses müsse das schnellste sein und das dünnste. Denn es könnte sonst nicht durch alles gehende hindurch gehen, wenn es nicht das dünnste wäre, so dass nichts es fassen und festhalten kann, und zugleich das schnellste, so dass dieses rechte gehende alles andere behandelt als stehendes. Da es nun durch alles hindurchgehend über alles Aufsicht führt und ihm seine Richtung giebt, so führt es wolverdient diesen Namen des gehend richtenden, der nur des Wolklangs wegen in gerecht zusammen gezogen worden. Bis hieher nun, wie ich eben sagte, sind die meisten einig über das gerechte. Und ich, o 413
Hermogenes, der ich besonders lüstern danach bin, habe dies alles erforscht als ein Geheimniss, und dass dieses gerechte auch das ursächliche ist, denn wodurch etwas wird, das ist die Durchsache oder Ursache; und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hiesse es eben mit Recht so. Wenn ich sie aber, nachdem ich dies alles gehört, nichts desto weniger ganz sachte weiter frage, Was, o Bester, ist doch aber nun das gerechte, wenn dies alles sich so verhält, dann dünkt ihnen schon dass ich weiter frage als sich ziemt, und über die Schranken hinaus springe. Denn sie meinen, ich hätte ja nun schon genug erfahren und gehört vom gerechten, und wenn sie nun doch versuchen wollen mir satt und genug zu geben, dann spricht Jeder etwas anderes und sie stimmen nicht mehr zusammen. Der Eine sagt wol, das gerechte sei die Sonne, denn diese gehe durch alles hindurch, Aufsicht führend und allem seine Richtung gebend. Wenn ich denn dies, hocherfreut als hätte ich etwas herrliches gehört, einem Andern erzähle: so lacht mich der aus, wenn er es gehört hat, und fragt mich, ob ich denn glaube es sei keine Gerechtigkeit zu finden unter den Menschen nach Sonnenuntergang? Und bin ich dann wieder lüstern danach, was der wol meint, so sagt er es sei

das Feuer, und das ist warlich nicht leicht zu verstehen. Ein Anderer sagt wieder, nicht das Feuer selbst, sondern die dem Feuer einwohnende Wärme. Ein Anderer sagt, er lache alle diese aus, und das gerechte sei, was auch schon Anaxagoras gesagt, die Vernunft. Denn diese sei, sagt er, selbstherrschend, und mit nichts anderm vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht. So komme ich denn in weit grössere Verwirrung, Bester, als worin ich war, ehe ich mich bemühte zu erfahren, was das gerechte wol wäre. Weshalb wir aber jezt danach fragten, der Name, der scheint ihm aus dieser Ursach zuzukommen.

Hermogenes. Dies hast du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jezt aus dem Stegreif vorgebracht.

Sokrates. Wie aber? Das andere auch?

Hermogenes. Nein das wol nicht.

Sokrates. So höre denn. Vielleicht kann ich dich auch mit dem übrigen noch hintergehen, dass du glaubst, ich hätte es nicht sonst wo gehört. Also was ist uns noch übrig nach der Gerechtigkeit? Die Tapferkeit glaube ich sind wir noch nicht durchgegangen. Denn die Ungerechtigkeit ist ohne weiteres die Verhinderung des gehend richtenden. Die Tapferkeit aber zeigt, dass sie in Beziehung auf Streit so genannt worden; und Streit giebt es unter den Dingen, wenn sie sich bewegen, keinen andern als die entgegengesezte Bewegung; und daher zeigt, wenn du nur ein weniges nachgiebst, der Name Tappfertigkeit, weil doch tappen stark entgegentreten heisst, ihr eigentliches Wesen. Offenbar aber ist nicht die einer jeden entgegengesezte Bewegung Tapferkeit, sondern nur welche der bei dem gerechten vorbeilaufenden sich entgegensezt, denn
414 sonst könnte ja die Tapferkeit nicht gelobt werden. Eben so bedeuten Mann und mannhaft, woran man doch bei tapfer denken muss, das mächtig angehende. Weil hingegen will wol offenbar Werden und Leib sagen. Frau aber scheint von frisch und saugen benannt zu sein, frisch aber, o Hermogenes, von frei und rasch, weil das befeuchtete und genährte ja so wird.

Hermogenes. Das mag wol sein, Sokrates.

Sokrates. Und so bildet das frisch und erfrischen selbst das Wachsthum der Jugend ab, dass es rasch und eifrig geschieht. Aber du giebst nicht gut Acht auf mich, dass ich aus der Bahn springe, wenn ich auf eine glatte Stelle komme, denn es sind mir noch mehrere von jenen wichtigen Worten übrig.

Hermogenes. Ganz recht.

Sokrates. Hievon ist nun eines auch die Kunst, zu wissen was die wol sagen will.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Das ist nun wol der Kunde Sinn, wenn du nur das d wegwirfst, und statt des t das in annimmst.

Hermogenes. Gar sehr dürftig, Sokrates.

Sokrates. Aber weisst du denn nicht, du Schwieriger, dass die ursprünglichen Namen schon ganz zusammengeschmolzen worden sind von denen, welche sie prächtig machen wollten, und nun Buchstaben darum hersezten, und andere herausnahmen des blossen Wolklangs wegen, so dass sie auf vielerlei Weise verdreht sind theils der Verschönerung wegen, theils aus Schuld der Zeit. So wie in Spiegel, scheint dir da nicht auch ganz ungereimt das ge hineingesezt zu sein? Aber dergleichen, denke ich, thun die, welche sich um die Richtigkeit nichts bekümmern, sondern nur der Stimme wolthun wollen, und deshalb oft soviel zu den ersten Namen hinzuthun, dass zulezt kein Mensch mehr verstehen kann, was das Wort sagen will, wie sie auch eine Spange anstatt Spanne Spange nennen und vieles andere.

Hermogenes. Das ist freilich wol so, Sokrates.

Sokrates. Wenn man aber wieder Jeden lässt nach Belieben Buchstaben hineinsezen in die Worte und herausnehmen, so muss es wol sehr leicht sein, jeden Namen jeder Sache anzupassen.

Hermogenes. Da hast du Recht.

Sokrates. Recht freilich; aber ich denke, du weiser Aufseher musst eben Acht haben, dass Maass und Billigkeit beobachtet werde.

Hermogenes. Das wollte ich wol gern.

Sokrates. Und ich will es auch mit dir, Hermogenes. Aber 415
nimm es nur nicht gar zu genau, du Wunderlicher, dass du mir nicht entnervest den Muth. Denn ich komme jezt zum Gipfel alles bisherigen, wenn wir nach der Kunst erst noch das Geschikk betrachtet haben. Geschikk nämlich scheint mir dasjenige anzudeuten, wodurch man es weit bringt. Daher muss, wenn doch alles in Bewegung ist, aus diesen beiden dem Gehen und dem sich Schikken in das Gehen der Name Geschikk zusammengesezt sein. Doch wie gesagt, wir müssen nun zu dem Gipfel alles dessen, was wir jezt vorhaben, kommen, indem wir untersuchen, was wol die Namen der Tugend und der Bosheit sagen wollen. Das eine nun sehe ich noch nicht, das andere scheint mir aber deutlich zu sein; es stimmt wenigstens mit allem bisherigen überein. Wenn nämlich alle Dinge gehen, so muss alles bös hingehende Bosheit sein; am meisten

aber muss was in der Seele ein solches bös hingehen zu den Dingen ist den Namen des Ganzen führen und Bosheit sein. Was aber böse gehen heisst, das glaube ich zeigt sich auch an der Feigheit, welche wir nicht mitgenommen, sondern übergangen haben, da wir sie sollten nach der Tapferkeit betrachtet haben; so haben wir wol auch vieles andere übergangen. Die Feigherzigkeit also deutet darauf, dass sie ein festes Band für die Seele ist; denn das Ziehen ist etwas bindendes, und die Feigherzigkeit ist ein fest sich herziehn der Seele; wie auch die Verlegenheit etwas schlechtes ist, und alles, wie es scheint, was die Bewegung und das Gehen hindert. Jenes böse gehen deutet also auf eine aufgehaltene und gehinderte Bewegung, wodurch die Seele, wenn sie eine solche hat, voll Bosheit wird. Heisst nun aus dieser Ursache die Bosheit so, so muss ja die Tugend das Gegentheil bedeuten, nämlich eine Unbefangenheit zuerst, und dann dass der Fluss einer guten Seele immer frei ist, so dass also ein unaufgehaltener und ungehinderter Gang, wie es scheint, durch dieses Wort bezeichnet wird. Richtig also hiesse sie Tugehend, als immer zu gehend, denn t und z werden häufig verwechselt. Vielleicht aber meint er auch das thunliche Gehen als die vorzüglichste Beschaffenheit der Seele, es wird aber zusammengeklappt und heisst Tugend. Vielleicht sagst du nun wieder ich künstle; ich behaupte aber, dass wenn die Bosheit wie ich sie vorher erklärte richtig ist, dann auch dieses Wort die Tugend richtig sein muss.

Hermogenes. Aber das böse selbst, woraus du mehreres vorher erklärtest, was meint wol das Wort?

416 *Sokrates.* Das scheint mir, beim Zeus, gar wunderlich und schwer zu erklären. Daher muss ich auch hiebei jenen Kunstgriff anwenden.

Hermogenes. Welchen doch?

Sokrates. Dass ich sage, auch das sei ein barbarisches Wort.

Hermogenes. Und wol mit Recht magst du das sagen, Sokrates. Also, wenn du meinst, wollen wir dies lassen, und dagegen das redliche und das schändliche versuchen auszufinden, worin das wol gegründet ist.

Sokrates. Das schändliche scheint mir gar sehr deutlich, was es meint, denn auch dieses stimmt mit dem vorigen überein. Nämlich alles was die Dinge am Fliessen hindert und darin aufhält scheint mir der Erfinder der Worte überall zu schmähen; daher hat er auch hier dem, was den Fluss stets hemmt diesen Namen

gegeben das stethemmtliche, nun aber ziehn sie es zusammen und nennen es schändlich.

Hermogenes. Wie aber das redliche?

Sokrates. Das ist schwerer zu entdekken. Wiewol doch in der Aussprache nur der Wolklang und die Länge des Tons abweicht.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Es scheint mir nämlich dieses Wort eigentlich eine Bezeichnung der Vernunft zu sein.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Sprich doch, was glaubst du denn ist Ursach daran, dass von jedem Ding geredet wird? Nicht jenes, welches die Namen bestimmt?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Und dies ist doch gewiss die Vernunft der Götter oder der Menschen oder beider?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also das redende von den Dingen, und das redliche, ist dieses selbige, die Vernunft.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Und nicht wahr, was Vernunft und Verstand verrichten, das ist das löbliche, was aber nicht, das tadelnswerthe?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Das heilende Vermögen nun verrichtet heilsames, und das bildende bildnerisches? Oder wie meinst du?

Hermogenes. Eben so allerdings.

Sokrates. Und das redende also redliches?

Hermogenes. So muss es wol.

Sokrates. Und das ist, wie wir sagen, der Verstand?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Also ist ganz richtig das redliche eine Benennung der Vernunft, welche ja dergleichen verrichtet, was wir als redlich loben.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Was ist uns nun wol noch übrig von dergleichen?

Hermogenes. Dieses, was sich gleichfalls auf das gute und redliche bezieht, das vortheilhafte, zweckmässige, nüzliche, gewinnvolle und das Gegentheil hievon.

Sokrates. Das Vortheilhafte könntest du wol schon selbst finden aus dem vorigen, wenn du es überlegtest. Denn es scheint mir sehr verwandt mit der Erkenntniss. Es deutet nämlich auf 417

nichts anderes als auf das Fortgehn der Seele mit den Dingen. Was hiedurch ausgerichtet wird scheint vortheilhaft und Vortheil von dem zum Heil mit fortgehn zu heissen. Das gewinnvolle aber kommt von Gewinn, und das Wort Gewinn wird dir, wenn du nur das n in l verwandeln willst, schon zeigen was es bedeutet. Es bezeichnet nämlich auch das gute, nur auf andere Weise, dass es nämlich in alles gehen will. Um diese Eigenschaft desselben zu bezeichnen, ist das Wort gebildet, und wird nun durch Vertauschung des l mit n Gewinn ausgesprochen.

Hermogenes. Was ist aber das zwekkmässige?

Sokrates. Das scheint mir gar nicht so, wie etwa die Künstler und Handwerker sich dessen bedienen, für dasjenige, was zu ihrem Zwekk das rechte Maass hat und ihn also erreicht, wirklich zu verstehen zu sein; sondern weil es als das schnellste überall die Dinge nicht stehen oder die Bewegung sich mässigen und zu Ruhe und Stillstand kommen lässt, sondern wenn etwas ihr Maass verringern will, sie immer wieder wekkt, und sie dadurch unaufhörlich und unvergänglich macht, deswegen scheint mir das gute als zwekkmässig dargestellt zu werden, und das was die ihr Maass verlierende Bewegung wekkt zwekkmässig zu heissen. Nüzlich vom Nuzen heisst so vom nur zu gehn; förderlich aber kommt von fördern, ches ein nicht überall sehr gewöhnliches Wort ist, das ebenfalls forttreiben bedeutet.

Hermogenes. Wie steht es nun aber mit den entgegengesezten von diesen?

Sokrates. So viele davon bloss das jezt gesagte verneinen, haben wir wol nicht nöthig erst durchzugehn.

Hermogenes. Was für welche meinst du?

Sokrates. Solche wie das unvortheilhafte und unnüze und unzwekkmässige.

Hermogenes. Du hast Recht.

Sokrates. Aber das gefährliche und hinderliche.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Das gefährliche besagt, was das Gehen fäht oder fängt, fangen aber bedeutet fest hängen, und alles befestigende, bindende, haltende tadelt er überall. Was nun das Gehen fäht, hiesse am richtigsten das gehnfängliche, verschönert aber soll es nun sein, glaube ich, indem man es gefährlich nennt.

Hermogenes. Nun gerathen dir die Namen gar wunderlich und bunt, Sokrates. Und recht als wolltest du das Vorspiel zu dem

Gesang der Athene zwischen den Lippen brummen, so kam es mir vor, wie du das gehnfängliche herausbrachtest.

Sokrates. Ich kann nicht dafür, Hermogenes, sondern die 418
welche das Wort gemacht haben.

Hermogenes. Da hast du Recht. Was wäre denn aber das hinderliche?

Sokrates. Was das hinderliche ist? Sieh nur, Hermogenes, wie Recht ich habe, wenn ich sage, dass durch Hinzuthun und Ausmerzen von Buchstaben der Sinn der Worte oft so sehr verändert wird, dass wenn man dann nur noch ein wenig daran dreht, sie gerade das entgegengesezte bedeuten können. Wie bei dem billigen; da hatte ich es schon bemerkt, und es fiel mir eben jezt wieder ein bei dem was ich dir sagen sollte, dass unsere neue schöne Sprache das billige und das hinderliche bis zur Andeutung des Gegentheils herumgedreht und ganz unkenntlich gemacht hat, was die Worte meinen; die alte aber legt deutlich zu Tage was beide wollen.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Ich will es dir sagen. Du weisst doch, dass unsere Alten sich häufig des ei und des d bedienten, wie sie auch in den niederen Gegenden noch thun, wo sich die alte Sprechart am längsten erhält, jezt aber kehren sie das ei in i oder in e um, und statt des d sagen sie t, als wäre das vornehmer.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Zum Beispiel unsere Alten sagten Dag, jezt aber sagen sie Tag.

Hermogenes. Das ist wahr.

Sokrates. Nun siehst du aber doch, dass nur das alte Wort den Sinn des Wortbildners kund macht; denn weil er den Menschen sagt was da ist, indem er sie aus der Finsterniss in das Licht versezt, deshalb ist er Dag genannt worden.

Hermogenes. Das scheint mir.

Sokrates. Nun aber ist es so prächtig geworden, dass du gar nicht merken kannst, was Tag bedeutet, wiewol Einige sagen, weil der Tag den Menschen taugt zu ihren Verrichtungen, deshalb heisse er Tag.

Hermogenes. Das mag wol sein.

Sokrates. Und das Thor, weisst du doch, nannten die Alten Dohr und Dühre.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Thor nun bedeutet gar nichts, aber Dohr und Dühre

ist es ganz richtig von Durchführen genannt worden. Nun heisst es aber Thor; und so ist es mit gar vielen andern.

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Eben so deutet zuerst das billige, wenn man es so spricht, das Gegentheil an von allen Worten durch welche das gute bezeichnet wird. Denn obgleich es auch eine Art des guten ist, scheint es doch ein liegendes und ein bindliches für die Bewegung zu sein, als wäre es dem gefährlichen verwandt.

Hermogenes. Allerdings, Sokrates, gar sehr scheint es so.

Sokrates. Aber gar nicht, wenn du dich des alten Wortes
419 bedienst, welches mir weit richtiger vorkommt als das jezige; sondern es stimmt vielmehr mit allem bisherigen guten überein, wenn du statt des i das ei wieder herstellst. Beilig nennt dann, nicht billig, das gute der Worterfinder, wie er das immer lobt, und ist gar nicht mit sich selbst im Streite, sondern das beeilende und förderliche und gewinnvolle und gute und vortheilhafte und nüzliche deutet durch verschiedene Namen dasselbe an, nämlich das durchziehende und fortgehende überall zu loben, das aufhaltende und bindende aber zu tadeln. So wird auch das hinderliche, wenn du nur bedenkst, dass dies noch von der alten Aussprache herrührt, und dass sie ehedem das hinden nannten, was wir jezt hinten nennen, dir ganz dieselbe Beziehung anzeigen, dass nämlich das hintenlegende und zurükkhaltende das hinderliche genannt wird.

Hermogenes. Wie ist es aber mit Wollust, Schmerz, Bestreben und dergleichen Worten, Sokrates?

Sokrates. Die scheinen mir eben nicht sehr schwer, Hermogenes. Die Wollust nämlich ist für die zum Genuss hinstrebende Handlung der Name, man hat nur das n herausgeworfen und das t hinten angesezt, und sagt statt Wollnuss Wollust. Der Schmerz aber scheint gleichsam von dem Schmelzen und Aufgelöstsein des Herzens den Namen zu haben, welches sich bei diesem Zustande vorfindet. Die Unlust aber ist das verhindernde der Lust und des Genusses. Die Angst ist wol etwas wunderlich gebildet von dem Beengen des Gehens. Die Betrübniss aber scheint vom hineingetrieben werden des Schmerzens genannt zu sein. Die Beschwerde sieht wol Jeder, dass sie die Schwierigkeit des Werdens darstellen soll. Die Freude dagegen scheint von dem freien und leichten Fluss der Seele so zu heissen. Das Vergnügen aber müsste von dem genugsamen Werden in der Seele, was es bezeichnen soll, eigentlich Werdgenügen heissen, mit der Zeit aber hat man Vergnügen daraus gemacht. Die Fröhlichkeit bedarf nicht

erst erklärt zu werden, denn Jedem muss klar sein, dass sie von dem Forteilen der Seele mit den Dingen eigentlich den Namen Forteiligkeit bekommen hat, doch sagen wir nun einmal Fröhlichkeit. Auch das Bestreben ist nicht schwer. Es hat von dem Herbeiströmen des Triebes den Namen, der Trieb aber von dem Treiben und Heben der Seele. Ferner der Reiz ist als der die Seele am stärksten ziehende Fluss so genannt worden. Denn weil er rege fliesst und sich nach den Dingen hinzieht, und so die 420
Seele heftig anzieht vermöge dieses regen Fliessens, von dieser Eigenschaft ist er Reiz genannt worden. Die Sehnsucht aber deutet durch ihren Namen an, dass sie nicht auf ein gegenwärtiges fliessendes und bewegliches geht, sondern auf ein anderwärts gesehenes und gesuchtes, weshalb sie Sehnsucht heisst, so dass das nämliche, wenn das zugegen ist, wonach Jemand strebt, Reiz heisst, wenn es aber entfernt ist, alsdann Sehnsucht. Die Neigung ferner, weil diese Bewegung von aussen hineingeht und nicht einheimisch ist bei dem der sie hat, sondern erst aufgenommen durch die Augen, ist von diesem Eingehn anfangs Hineingehung genannt worden, jezt aber sagt man mit Wegwerfung des Anfangs und Zusammenziehung des lezten, und indem man das n vor dem g verschlukkt, Neigung. Aber warum sagst du nicht etwas neues, was wir vornehmen sollen?

Hermogenes. Was meinst du also von Gedanken und dergleichen?

Sokrates. Gedanken ist entweder nach dem Gehen auf das Denken benannt, wodurch die Seele das Wissen sucht, oder auch weil es der Dank oder Lohn ist für das Gehen der Seele. Doch gefällt mir jenes besser. Auch stimmt die Meinung damit überein, welche des Menschen Einigung mit den Dingen ist, wodurch er erfährt wie alles was ist geeignet ist; so wie auch Entwurf und Berathschlagung von Schlägen und Werfen, und Nachdenken, das nach den Dingen Lenken der Seele, dies alles hiemit zusammenhängt und auf mancherlei Weise den Wurf bezeichnet, so wie im Gegentheil der Zweifel bedeutet, dass einer vom Ziel weit ab gefehlt, und also nichts getroffen hat was er entwarf, oder worüber er berathschlagt und nachgedacht hatte.

Hermogenes. Nun kommt es mir schon fast zu dicht auf einander, Sokrates.

Sokrates. Der Gott geht eben zu Ende. Nur den Zwang möchte ich noch gern durchgehn, weil er doch mit dem lezten zusammenhängt, und das freiwillige.

Hermogenes. So thue das.

Sokrates. Das freiwillige wird als das was nicht widerstrebt, sondern sich vereinigen will mit dem eiligen, durch diesen Namen bezeichnet für das, was nach unserm Entwurfe kommt. Der Zwang hingegen als widerstrebend und gegen unsern Entwurf gehört zum Verfehlen und zur Thorheit, und ist deshalb bezeichnet als das zwischen dem engen durchgehende, weil dies als schwierig und rauh und holperig das Gehen aufhält. Daher heisst er vielleicht der Zwang, weil er abgebildet ist als der Gang zwischen dem engen. — So lange nun noch Kraft da ist, wollen wir ihr nichts nachlassen; also lass du auch nicht nach, sondern frage.

Hermogenes. So frage ich denn nach dem grössten und schönsten, nämlich dem wahren und falschen und dem Seienden,
421 ja nach dem wovon wir jezt immer reden, dem Wort, was das wol für ein Wort ist.

Sokrates. Du nennst doch etwas forschen?

Hermogenes. Allerdings das Suchen.

Sokrates. Es mag also wol ein aus der Erklärung zusammengezogenes Wort sein, indem einer sagen wollte, es wäre das was man sucht. Du siehst es aber wol leichter, wenn wir es so ausdrükken, dass es ganz bestimmt zum Vorschein kommt; es ist nämlich das, wonach geforscht ist. Die Wahrheit aber ist eben wie die übrigen auch zusammengezogen, so dass das göttliche ungetrübte in der Bewegung des Seienden angedeutet wird durch diesen Namen, Wahrheit nämlich als heitere Währung. Das falsche aber ist das Gegentheil der Bewegung, und hier finden wir das stillgestellte und zur Ruhe gezwungene schon wieder geschimpft. Es wird nämlich hergenommen vom Schlaf, und ist ganz dasselbe, nur, wunderlich genug, umgekehrt, um eben die Meinung des Wortes zu verbergen. Das Sein aber und das Wesen trifft ganz mit der Wahrheit zusammen, denn es ist das in der Zeit gehn und das Währen, und eben so im Gegentheil das Nichts ist das nie gehts.

Hermogenes. Das scheinst du mir sehr tüchtig zusammengeschlagen zu haben, Sokrates. Wenn dich aber nun einer fragt nach diesem Gehn und Fliessen und Binden und Halten selbst, worin wol die Richtigkeit dieser Benennungen besteht.

Sokrates. Was ich dem antworten würde, meinst du?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Eins habe ich schon vorher vorgebracht, was mich wol dünkt eine gute Antwort zu sein.

Hermogenes. Was war das?

Sokrates. Zu sagen, wenn wir etwas nicht verstehen können, dies sei ein barbarisches und ausländisches Wort. Und vielleicht ist manches unter diesen in der That ein solches; es kann aber auch von ihrem Alter herrühren dass die ersten Worte uns unerforschlich sind. Denn da die Worte so nach allen Seiten herumgedreht werden; wäre es wol nicht zu verwundern, wenn sich die alte Sprache zu der jezigen nicht anders verhielte als eine barbarische.

Hermogenes. Das wäre wol gar nicht aus der Weise.

Sokrates. Ich sage freilich was sich hören lässt; allein unser Kampf scheint mir keine Ausrede zu gestatten, sondern wir müssen doch versuchen die Wörter zu erklären. Lass uns nur bedenken, wenn Jemand immer nach den Worten, aus welchen eine Benennung besteht, fragen will, und dann wieder nach jenen, woraus diese herstammen, forscht, und damit gar nicht aufhören will, wird dann nicht der Antwortende zulezt nothwendig verstummen?

Hermogenes. Das dünkt mich.

Sokrates. Wann aber hätte er wol ein Recht sich loszusagen, dass er nicht weiter könne? Nicht wenn er bei jenen Wörtern 422
angekommen wäre, welche gleichsam die Urbestandtheile der übrigen sowol Säze als Worte sind. Denn von diesen könnte man ja wol billigerweise nicht mehr zeigen sollen, dass sie aus andern Wörtern zusammengesezt sind, wenn es sich wirklich wie angenommen mit ihnen verhält. So wie wir eben das gute erklärt haben als zusammengesezt aus gültig und Muth, den Muth aber wieder von etwas anderem herleiten könnten, und dies wieder von etwas anderem, wenn wir aber endlich eins erhalten hätten, das nicht wieder aus irgend anderen Wörtern entsteht, dann erst mit Recht sagen könnten, dass wir nun bei einem Urbestandtheil oder Stammworte wären, welches wir nicht wieder auf andere Wörter zurükkführen dürften.

Hermogenes. Du scheinst mir hierin Recht zu haben.

Sokrates. Sind nun etwa auch die Wörter, nach denen du jezt fragst, solche Stammwörter, und müssen wir also ihre Richtigkeit schon auf eine andere Weise untersuchen, worin sie besteht?

Hermogenes. Wahrscheinlich wol.

Sokrates. Wahrscheinlich freilich, Hermogenes, wenigstens scheinen doch alle vorigen auf diese zurükkgekommen zu sein.

Wenn sich nun dies so verhält, wie ich glaube dass es sich verhalte: so komm und erwäge mit mir worin ich sage dass die Richtigkeit der ersten Wörter bestehen müsse, ob ich wol irre rede.

Hermogenes. Sprich nur; soviel es in meinen Kräften steht will ich es mit erwägen.

Sokrates. Dass es nun nur eine und dieselbe Richtigkeit giebt für jedes Wort, sei es ein erstes oder ein leztes, und dass in Absicht auf das Wort sein, die einen sich nicht von den andern unterscheiden, das glaube ich ist auch deine Meinung.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Aber die Richtigkeit der bis jezt von uns durchgegangenen Wörter wollte doch darin bestehen, dass sie kund machte, wie und was jedes Ding ist?

Hermogenes. Was sollte sie anders wollen?

Sokrates. Dies also müssen die ersten nicht minder leisten als die lezten, wenn doch jene auch Wörter sein sollen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Allein die späteren oder abgeleiteten Wörter, wie es scheint, konnten dies vermittelst der früheren bewirken.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Gut. Aber die ersten Wörter, denen noch nicht andere zum Grunde liegen, auf welche Weise werden uns diese wol so weit als möglich die Dinge deutlich machen, wenn sie doch Wörter sein sollen? — Beantworte mir nur dieses. Wenn wir weder Stimme noch Zunge hätten, und doch einander die Gegenstände kund machen wollten, würden wir nicht, wie auch jezt die Stummen thun, versuchen sie vermittelst der Hände, des Kopfes und der übrigen Theile des Leibes anzudeuten?

Hermogenes. Wie sollten wir es anders machen, Sokrates?

Sokrates. Wenn wir also, meine ich, das leichte und obere
423 ausdrükken wollten: so würden wir die Hand gen Himmel erheben, um die Natur des Dinges selbst nachzuahmen. Wenn aber das untere und schwere, so würden wir sie zur Erde senken. Und wenn wir ein laufendes Pferd oder anderes Thier darstellen wollten: so weisst du wol würden wir unsern Leib und unsere Stellung möglichst jenen ähnlich zu machen suchen.

Hermogenes. Nothwendig, denke ich, verhält es sich so wie du sagst.

Sokrates. So denke ich entstände wenigstens eine Darstellung vermittelst des Leibes, wenn der Leib das was er darstellen will nachahmte.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Nun wir aber mit der Stimme, dem Munde und der Zunge kund machen wollen, wird uns nicht alsdann was durch sie geschieht eine Darstellung von irgend etwas sein, wenn vermittelst ihrer eine Nachahmung entsteht von irgend etwas?

Hermogenes. Nothwendig, denke ich.

Sokrates. Das Wort also ist, wie es scheint, eine Nachahmung der Stimme dessen was es nachahmt, und derjenige benennt etwas, der was er nachahmt mit der Stimme nachahmt?

Hermogenes. Das dünkt mich.

Sokrates. Beim Zeus, mich aber dünkt noch nicht, dass dies gut erklärt ist, Freund!

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Wir müssten dann denen, welche den Schafen nachblöken und den Hähnen nachkrähen und so mit andern Thieren, auch zugestehen, dass sie das benennen was sie nachahmen.

Hermogenes. Da hast du Recht.

Sokrates. Hältst du also das vorige für gut?

Hermogenes. Das nicht. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

Sokrates. Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewol wir sie auch dann durch die Stimme nachahmen; ferner auch nicht, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst auch nachahmt, auch dann glaube ich werden wir nichts benennen. Ich meine es nämlich auf diese Weise. Die Dinge haben doch jedes seine Gestalt und Stimme, auch Farbe wol die meisten?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Mir scheint nun nicht, wenn Jemand diese nachahmt, und nicht in Nachahmungen dieser Art die benennende Kunst zu bestehen. Denn diese gehören die einen zur Tonkunst, die andern zur Malerei. Nicht wahr?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und was sagst du hiezu? Meinst du nicht auch dass jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe und was wir sonst so eben erwähnten? Denn haben nicht zuerst gleich Farbe und Stimme selbst jede ihr Wesen? und so alles, dem überhaupt diese Bestimmung, das Sein, zukommt?

Hermogenes. Ich glaube wenigstens.

Sokrates. Wie nun, wenn eben dies, das Wesen eines jeden Dinges Jemand nachahmen und darstellen könnte durch Buchsta-

ben und Silben, würde er dann nicht kund machen, was jedes ist? oder etwa nicht?

Hermogenes. Ganz gewiss.

424 *Sokrates.* Und wie würdest du den nennen, der dies könnte? so wie du doch die vorigen den einen Tonkünstler nanntest, den andern Maler, wie eben so diesen?

Hermogenes. Eben das, o Sokrates, was wir schon lange suchen, scheint mir dieser zu sein, der Benennende.

Sokrates. Wenn nun dies wahr ist, so werden wir nun wol wegen jener Worte nach denen du fragtest, des Flusses und des Gehns und Haltens zusehn müssen, ob sie durch Buchstaben und Silben das Sein jener Dinge ergreifen, so dass sie ihr Wesen abbilden, oder ob nicht.

Hermogenes. Das werden wir müssen.

Sokrates. Wolan lass uns sehen, ob diese allein zu den Stammwörtern gehören, oder ob noch viele andere?

Hermogenes. Ich wenigstens glaube auch noch andere.

Sokrates. Man sollte ja denken. Auf welche Art sollen wir aber nun das eintheilen wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachahmung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaassen abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben bestimmen, dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaassen gelangen, eher aber nicht?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Sollen nicht eben so auch wir zuerst die Selbstlauter bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, die welche weder Laut noch Ton haben, denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen, und dann die welche zwar keinen Laut haben, aber doch nicht ganz tonlos sind? und so auch unter den lautenden die sich von einander unterscheidenden Arten. Haben wir dann dies richtig eingetheilt, dann müssen wir wiederum eben so alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte, und zusehn ob es auch hier so etwas giebt worauf sich alle zurükkbringen lassen wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und ob es auch unter ihnen verschiedene Arten giebt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben. Haben wir nun auch diese alle wol kennen gelernt: dann müssen wir verstehen nach Maassgabe der Aehnlichkeit zusammenzubringen und auf einander zu beziehen, sei nun einzeln eines auf eines zu beziehen oder mehrere zusam-

mennischend auf eines, wie die Maler wenn sie etwas abbilden wollen bisweilen Purpur allein auftragen, und ein andermal wieder eine andere Farbe, dann aber auch wieder viele unter einander mengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild jeden Färbestoffs bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald einem einen, wenn uns das nöthig scheint, bald mehrere zusammen indem wir bilden was man Silben nennt, und wiederum Silben zusammensezend, aus denen Wörter, Haupt- und 425
Zeitwörter zusammengesezt werden, und aus diesen endlich wollen wir dann etwas grosses, schönes und ganzes bilden, wie dort das Gemälde für die Malerei so hier den Saz oder die Rede für die Sprach- oder Redekunst, oder wie die Kunst heissen mag. Oder vielmehr nicht wir wollen dies, denn ich habe mich zu weit verleiten lassen, sondern zusammengesezt haben sie schon, so wie wir es bereits finden, die Alten und wir müssen nur, wenn wir verstehen wollen dies alles kunstgerecht zu untersuchen, ob die Wörter ursprünglich sowol als spätere nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden seien oder nicht, dies nach solcher Eintheilung und auf diese Weise betrachten. Auf gerathewol aber sie zusammenraffen möchte wol schlecht sein, und nicht nach der Ordnung, lieber Hermogenes.

Hermogenes. Ja wol, beim Zeus, Sokrates.

Sokrates. Wie also? traust du dir zu, dies alles so zu erklären? denn ich keinesweges mir.

Hermogenes. Weit gefehlt also, dass ich es sollte.

Sokrates. Lassen wir es denn. Oder willst du, dass wir, so gut wir es vermögen, wenn wir auch nur wenig davon einsehn können, es dennoch versuchen, indem wir vorher erklären, wie nur eben den Göttern, dass wir, ohne etwas von der Wahrheit zu wissen, nur die Meinungen der Menschen von ihnen muthmaasslich angeben wollten, so auch jezt, ehe wir weiter gehen, uns selbst die Erklärung thun, dass wenn die Sache gründlich sollte abgehandelt werden, es sei nun von jemand Anderm oder von uns, es allerdings so geschehen müsse, wir aber jezt nichts thun könnten, als nur, wie man sagt, nach Vermögen uns daran versuchen. Ist dir das recht, oder was meinst du?

Hermogenes. Allerdings ist es mir gar sehr recht.

Sokrates. Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge kenntlich werden. Aber es muss doch so sein; denn

wir haben nichts besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der ursprünglichen Wörter beziehen könnten. Wir müssten denn, auf ähnliche Art, wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Wörter hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig. Soll auch uns dies die beste Erklärung dünken, oder jene, dass wir manche unter ihnen von den Barbaren überkommen hätten, wie die Barbaren denn allerdings älter sind als wir, oder auch die, dass ihr Alter es eben so unmöglich machte sie zu erklären, wie ihr barbarischer Ursprung?
426 Denn dies wären wol sämmtlich Ausreden, und zwar recht stattliche, für den, der nicht Rechenschaft geben wollte von den ursprünglichen Wörtern, wiefern sie richtig wären. Indess aus welchem Grunde auch Jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter nicht verstände, es müsste ihm immer gleich unmöglich sein die der abgeleiteten zu verstehen, welche nothwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht. Sondern offenbar muss, wer hierin ein Kunstverständiger zu sein behauptet, dies an den ursprünglichen Wörtern vorzüglich und am meisten zeigen können; oder er wisse, dass er bei den abgeleiteten nur leeres Geschwäz treiben wird. Oder dünkt es dich anders?

Hermogenes. Keinesweges anders, o Sokrates.

Sokrates. Was ich nun von den ursprünglichen Wörtern gemerkt habe, dünkt mich gar wild und lächerlich. Davon will ich dir also gern mittheilen, wenn du willst; weisst du aber irgend woher etwas besseres zu nehmen, so versuche mir das auch mitzutheilen.

Hermogenes. Das will ich thun; sprich du nur dreist.

Sokrates. Zuerst nun scheint mir das R gleichsam das Organ jeder Bewegung zu sein, welche wir ja selbst auch noch nicht erklärt haben, woher sie diesen Namen führt. Aber es ist wol offenbar, dass er auch ein Gehen bedeuten will, und er kommt von Weg her; nur dass wir kein einfaches Zeitwort wegen mehr haben. Sich bewegen heisst aber soviel als sich auf den Weg machen, und Bewegung also drükkt das auf dem Wege sein aus; indess könnte man auch das Gehen dazu nehmen, und Weggehung sagen oder Weggang. Das Stehen aber will nur ein Stillen des Gehens ausdrükken, der Verschönerung wegen aber ist es Stehen genannt worden. Der Buchstabe R also, wie ich sage, schien dem, welcher die Benennungen festsezte, ein schönes Organ für die Bewegung,

indem er sie durch seine Rührigkeit selbst abbildet; daher bedient er sich desselben hiezu auch gar häufig. Zuerst schon in Strömen und Strom stellt er durch diesen Buchstaben die Bewegung dar; eben so in Troz und in rauh, und in allen solchen Zeitwörtern wie rasseln, reiben, reissen, zertrümmern, krümeln, drehen, alle dergleichen bildet er grösstentheils ab durch das R. Denn er sah, dass die Zunge hiebei am wenigsten still bleibt, sondern vorzüglich erschüttert wird, daher gewiss hat er sich dessen hiezu bedient. Das G hingegen zu allem dünnen und zarten, was am leichtesten durch alles hindurchgeht; daher stellt er das Gehen und das Giessen durch das G dar. Wie im Gegentheil durch W, S, Sch 427
und Z, weil die Buchstaben sausend sind, stellt er alles dergleichen dar und benennt es damit, schaudern, sieden, zischen, schwingen, schweben; auch wenn er das schwellende nachahmt, scheint der Wortbildner meistentheils dergleichen Buchstaben anzuwenden. Dagegen scheint er das Zusammendrükken und Anstemmen der Zunge bei d und t und der Lippen bei b und p, für eine nüzliche Eigenschaft zu halten zur Nachahmung des bindenden dauernden so wie des Pech und Theer. Eben so hat er bemerkt, dass bei dem l die Zunge am behendesten schlüpft, und hat sich dieser Aehnlichkeit bedient um das lose, lokkere und schlüpfrige selbst, und das lekkere und leimige und viel anderes dergleichen zu benennen. Wo nun aber der entschlüpfenden Zunge die Kraft des G oder K zu Hülfe kommt, dadurch bezeichnet er das glatte, gleitende, gelinde, klebrige. Von dem n bemerkte er, dass es die Stimme ganz nach innen zurükkhält, und benannte daher damit das innere und innige um durch den Buchstaben die Sache abzubilden. Das a widmete er dem ganzen, langen, das e dem gedehnten ebenen, weil die Buchstaben gross und vollständig tönen. Für das runde brauchte er das u als Zeichen, und drängte daher in den Namen des kugelrunden besonders soviel davon zusammen als möglich. Und so scheint auch im übrigen der Wortbildner sowol durch Buchstaben als Silben jeglichem Dinge seine eigene Bezeichnung und Benennung angewiesen und hieraus denn das übrige ebenfalls nachahmend zusammengesezt zu haben. Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Benennungen sein zu wollen, wenn nicht unser Kratylos etwas anderes meint.

Hermogenes. Mir wenigstens, Sokrates, macht Kratylos oft und viel hiemit zu schaffen, wie ich auch gleich anfangs sagte, indem er zwar behauptet, es gebe eine Richtigkeit der Worte, aber gar nichts bestimmtes darüber sagt, worin sie bestehen soll, so

dass ich nicht einmal weiss, ob er mit Willen oder wider Willen jedesmal so unbestimmt darüber spricht. Jetzt also, Kratylos, sage in Gegenwart des Sokrates, ob dir das gefällt was Sokrates über die Benennungen sagt, oder ob du anderswie etwas besseres darüber zu sagen hast; und hast du das, so sage es, um entweder selbst vom Sokrates zu lernen, oder uns beide zu belehren.

Kratylos. Wie doch, Hermogenes, denkst du, es sei so leicht, auch nur irgend etwas so in der Geschwindigkeit zu lernen oder zu lehren, viel weniger etwas so wichtiges, dass man es wol unter das grösste rechnen muss.

428 *Hermogenes.* Das denke ich beim Zeus nicht! nur scheint mir Hesiodos ganz recht zu haben, dass wenn noch so geringes zu noch so geringem du legest, es immer ein Vortheil ist. Wenn du uns also nur um ein weniges weiter bringen kannst, so lass es dich nicht verdriessen, sondern thue dem Sokrates diesen Dienst, und auch mir denke ich, bist du es wol schuldig.

Sokrates. Wollte doch ich selbst, Kratylos, nichts von dem beschwören, was ich gesagt, sondern ich habe die Sache nur so wie sie mir erschien, mit dem Hermogenes durchgenommen. Deshalb also sage nur dreist, was du etwa besseres hast, ich will es wol aufnehmen. Und wenn du etwas schöneres als dieses zu sagen hättest, wollte ich mich nicht wundern; denn ich merke wol, du hast sowol selbst hierüber nachgedacht, als auch von Andern gelernt. Bringst du also etwas schöneres vor: so zeichne mich nur auch unter deine Schüler in der Sprachkunde.

Kratylos. Allerdings, Sokrates, habe ich mich wie du auch sagst, viel mit diesen Dingen beschäftiget, und machte dich vielleicht wol zu meinem Schüler. Ich fürchte nur, es geschieht ganz das Gegentheil, weil mir in den Sinn kommt dir zu sagen, was Achilleus in der Bittgesandtschaft zum Aias sagt. Er sagt nämlich, Aias, göttlicher Sohn des Telamon, Völkergebieter, Alles hast du beinahe mir aus der Seele geredet. So hast auch du, Sokrates, mir gar sehr nach meinem Sinne geweissagt, es sei nun, dass du vom Euthyphron begeistert warst, oder dass eine andere Muse dir schon lange unbewusst eingewohnt hat.

Sokrates. Ja, guter Kratylos, ich wundere mich selbst schon lange über meine eigne Weisheit, und kann kaum daran glauben. Daher dünkt mich, ich sollte wol noch einmal genauer zusehn, was wol eigentlich daran ist. Denn von sich selbst hintergangen zu werden, ist doch das allerärgste. Denn wenn der Betrieger auch nicht auf ein Weilchen sich entfernt, sondern immer bei der Hand

ist, wie sollte das nicht schrekklich sein? Daher muss man, denke ich, fleissig wieder umkehren zu dem zuvorgesagten, und versuchen, nach jenem Dichter, zugleich vorwärts zu schauen und rükkwärts. So lass uns jezt sehen, was wir doch gesagt haben. Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, dass es anzeigt wie die Sache beschaffen ist. Wollen wir sagen dies sei gründlich gesprochen?

Kratylos. Mir wenigstens scheint es gar sehr, Sokrates.

Sokrates. Also der Belehrung wegen werden Worte gesprochen?

Kratylos. Freilich.

Sokrates. Sagen wir nun, dass dies auch eine Kunst ist, und es Meister darin giebt?

Kratylos. Freilich.

Sokrates. Wer sind diese?

Kratylos. Die auch du anfänglich nanntest, die Gesezgeber.

Sokrates. Wollen wir nun zugeben, dass auch diese Kunst auf dieselbige Weise unter den Menschen besteht wie auch die 429
übrigen, oder nicht? Ich will nämlich dieses sagen, Maler giebt es doch einige bessere, andere schlechtere?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr, die besseren machen ihre Werke, die Bilder nämlich, besser, die anderen aber schlechter? und eben so einige Baumeister bauen bessere Häuser, andere schlechtere?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Fertigen so auch einige Gesezgeber ihre Werke, besser, andere schlechter?

Kratylos. Das möchte ich nicht mehr zugeben.

Sokrates. Also meinst du nicht, dass einige Geseze besser sind, andere schlechter?

Kratylos. Nein eben.

Sokrates. Also auch von den Worten, wie es scheint, meinst du wol nicht, dass einige besser beigelegt sind, andere nicht so gut?

Kratylos. Nein eben.

Sokrates. Also sind alle Worte und Benennungen gleich richtig?

Kratylos. Was nun wirklich Benennungen sind.

Sokrates. Wie also, was auch schon erwähnt ist, sollen wir sagen, unser Hermogenes hier führe diesen Namen gar nicht, wenn ihm nämlich gar nichts irgend wie von einer Abstammung vom Hermes zukommt? oder er führe ihn zwar, jedoch nicht mit Recht?

Kratylos. Er führe ihn auch gar nicht einmal, dünkt mich, Sokrates, sondern er scheine ihn nur zu führen, der Name ge-

höre aber einem Andern zu, der auch eine solche Natur hat, wie der Name andeutet.

Sokrates. Lügt auch etwa nicht einmal derjenige, welcher sagt, er heisse Hermogenes? Dass nur nicht am Ende auch das nicht möglich ist, zu sagen er sei Hermogenes, wenn er es nicht ist?

Kratylos. Wie meinst du das?

Sokrates. Ob dies etwa, dass man überhaupt nichts falsches sagen könne, ob dies der Gehalt deines Sazes ist? Denn gar Manche behaupten dies, lieber Kratylos, jezt und auch sonst schon.

Kratylos. Wie sollte denn auch, Sokrates, wenn einer doch das sagt, was er sagt, er nicht etwas sagen was ist? Oder heisst das nicht eben falsches reden, sagen was nicht ist?

Sokrates. Dieser Saz, Freund, ist für mich und für mein Alter zu hoch. Doch aber sage mir nur dieses, hältst du etwa zwar das nicht für möglich, falsches sagen, wol aber sprechen?

Kratylos. Nein, dünkt mich, auch nicht sprechen.

Sokrates. Auch nicht rufen oder anrufen? wie wenn dir einer auf einer Reise begegnete, dich bei der Hand fasste und rief: Willkommen, Hermogenes, athenischer Fremdling, Sohn des Smikrion, würde der dieses sagen oder sprechen oder rufen, oder anreden, immer aber wenn er es so thut nicht dich sondern diesen Hermogenes? oder Niemanden?

Kratylos. Mir scheint dieser dies nur vergeblich zu sprechen.

Sokrates. Auch damit bin ich zufrieden. Hätte nun aber, wer
430 dies spräche, es richtig gesprochen oder falsch? oder etwas davon richtig und anderes falsch? Denn auch daran hätte ich schon genug.

Kratylos. Ich würde sagen, ein solcher mache nur ein Geräusch, und seze sich ganz unnüz in Bewegung, wie wenn einer an Metall schlägt dass es tönen muss.

Sokrates. Komm lass sehen, Kratylos, ob wir irgendwie auseinander kommen. Du giebst doch zu, dass ein anderes das Wort ist; und ein anderes das, dessen Name es ist?

Kratylos. Das thue ich.

Sokrates. Auch gestehst du, das Wort sei eine gewisse Nachahmung des Dinges?

Kratylos. Auf alle Weise dieses.

Sokrates. Aber auch die Gemälde, sagst du, sind auf eine andere Weise Nachahmungen gewisser Dinge.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wolan, so verstehe ich vielleicht nur nicht was das ist was du meinst, und du kannst dennoch Recht haben. Kann

man wol diese beiderlei Nachahmungen, die Bilder sowol als die Wörter unter die Dinge vertheilen und ihnen zuschreiben, deren Nachahmungen sie sind oder nicht?

Kratylos. Das kann man.

Sokrates. Zuerst bedenke dieses. Es kann doch einer das Bild des Mannes dem Manne zutheilen und das des Weibes dem Weibe, und so auch andere?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Aber auch umgekehrt das Bild des Mannes der Frau, und das der Frau dem Manne?

Kratylos. Auch das kann man.

Sokrates. Sind nun diese Vertheilungen etwa beide richtig oder nur eine von beiden?

Kratylos. Nur die eine von beiden.

Sokrates. Diejenige doch, denke ich, welche jedem das ihm zukommende und ähnliche zutheilt.

Kratylos. So scheint es mir wenigstens.

Sokrates. Damit also Freunde wie ich und du sich nicht um Worte streiten, so lass dir gefallen was ich sage. Nämlich eine solche Vertheilung beider Nachahmungen, der Bilder sowol als der Wörter, nenne ich richtig, die der Wörter aber zugleich auch wahr; die andere aber, welche unähnliches einander giebt und beilegt, nenne ich unrichtig, und wenn sie mit den Wörtern vorgeht, zugleich falsch.

Kratylos. Aber Sokrates, wenn nur nicht bei den Bildern zwar dieses statt findet, das unrichtig vertheilen, bei den Wörtern aber nicht, sondern es da immer richtig geschieht!

Sokrates. Wie meinst du das? worin unterscheidet sich das eine von dem andern? Kann man nicht zu einem Manne hingehen und ihm sagen, dies hier ist dein Bild, und ihm dabei wenn es sich trifft sein eigenes Bildniss zeigen, wenn es sich trifft aber auch ein weibliches? Zeigen aber nenne ich, ihm vor den Sinn des Gesichtes bringen.

Kratylos. Freilich kann man das.

Sokrates. Und wie, kann man nicht eben zu demselben auch gehen und ihm sagen, das ist dein Name? Der Name ist aber doch eben so wol eine Nachahmung als das Bild. Ich meine also 431
dieses. Kann man ihm etwa nicht sagen, dies ist dein Name, und dabei wiederum ihm vor den Sinn des Gehörs bringen, bald wie es sich trifft seine Nachahmung, indem man zu ihm sagt Mann, bald auch wenn es sich trifft die des weiblichen Theiles der mensch-

lichen Gattung, indem man zu ihm sagt, Frau? Glaubst du nicht, dass das möglich ist, und dass dergleichen bisweilen geschieht?

Kratylos. Ich will es dir einräumen, Sokrates, und es soll so sein.

Sokrates. Und wol thust du daran, Lieber, wenn es sich doch so verhält; denn du musst ja nun nicht den Streit darüber so weit treiben als möglich. Wenn also eine solche Vertheilung auch hier statt findet: so wollen wir das eine von diesen beiden wahr reden nennen, das andere unwahr reden. Wenn sich nun dieses so verhält und es möglich ist, auch nicht richtig die Namen oder Hauptwörter zu vertheilen, und nicht jedem sein zugehöriges anzuweisen: so muss es auch möglich sein, eben dieses mit den Zeitwörtern zu thun. Wenn man aber Zeitwörter sowol als Hauptwörter auf diese Weise sezen kann, dann nothwendig auch Säze. Denn Säze sind doch, wie ich meine, die Verbindung jener beiden. Oder was meinst du, Kratylos?

Kratylos. Eben das; denn das dünkt mich gut gesagt.

Sokrates. Wenn wir nun wiederum die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen: so kann man doch bei Gemälden bisweilen alle dazu gehörigen Farben und Züge darstellen, bisweilen auch nicht alle, sondern einige auslassen, andere hinzusezen bald mehr bald weniger. Oder kann man das nicht?

Kratylos. Man kann es.

Sokrates. Wer nun alle darstellt, der wird auch schöne Zeichnungen und Bilder darstellen, wer aber etwas hinzusezt oder wegnimmt, der macht zwar auch Bilder und Zeichnungen, aber schlechte.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wie nun, wer in Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge nachbildet? wird nicht auf dieselbe Weise, wenn er alles dem Dinge zukommende wiedergiebt, sein Bild schön sein, dies ist nämlich das Wort, wenn er aber ein weniges auslässt oder bisweilen hinzufügt, es zwar auch ein Bild werden, aber kein schönes, so dass doch wol einige Wörter gut werden gebildet sein, andere schlecht?

Kratylos. Vielleicht.

Sokrates. Vielleicht also wird auch im Wortbilden der eine ein guter Künstler sein, der andere ein schlechter.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Und der hiess doch der Gesezgeber?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Vielleicht also wird, beim Zeus, wie bei den anderen Künsten, auch der eine Gesezgeber ein guter, der andere ein schlechter sein, wenn es bei jenem vorigen bleiben soll.

Kratylos. So ist es freilich. Aber du siehst doch, Sokrates, wenn wir nun diese Buchstaben, das a und b und so auch die andern den Wörtern anweisen gemäss der Sprachkunst: so kann man, wenn wir hernach einen wegnehmen oder hinzusezen oder auch nur versezen, nicht sagen, dass wir das Wort zwar geschrieben 432
haben, aber nur nicht richtig; sondern wir haben es ganz und gar nicht geschrieben, indem es gleich ein anderes ist, sobald ihm so etwas begegnet ist.

Sokrates. Dass wir nur nicht die Sache unrichtig nehmen, wenn wir sie so nehmen, Kratylos!

Kratylos. Wie so?

Sokrates. Vielleicht stünde es um dasjenige was nothwendig nur vermöge einer Zahl ist oder nicht ist, so wie du sagst, wie zum Beispiel Zehn oder jede andere Zahl welche du willst, wird freilich, wenn du etwas hinwegnimmst oder dazuthust, sogleich eine andere geworden sein; die Richtigkeit dessen aber was vermöge einer gewissen Beschaffenheit ist, was es ist und so auch jedes Bildes, mag wol nicht eine solche sein, sondern es wird im Gegentheil ganz und gar nicht einmal dürfen alles Einzelne so wiedergeben wie das abzubildende ist, wenn es ein Bild sein soll. Sieh nur zu, ob ich Recht habe. Wären dies wol noch so zwei verschiedene Dinge wie Kratylos und des Kratylos Bild, wenn einer von den Göttern nicht nur deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die Maler, sondern auch alles Innere eben so machte wie das deinige, mit denselben Abstufungen der Weichheit und der Wärme, und dann auch Bewegung, Seele und Vernunft, wie dies alles bei dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte alles wie du es hast noch einmal neben dir aufstellte; wären dies denn Kratylos und ein Bild des Kratylos, oder zwei Kratyles?

Kratylos. Das, dünkt mich, wären zwei Kratylos.

Sokrates. Du siehst also nun, Lieber, dass wir für das Bild sowol eine andere Richtigkeit aufsuchen müssen, als die der vorher erwähnten Dinge, als auch besonders, dass wir nicht darauf bestehen dürfen, dass sobald etwas fehle oder hinzukomme es gleich nicht mehr ein Bild sei. Oder merkst du nicht, wie viel den Bildern daran fehlt, dasselbe zu haben wie das dessen Bilder sie sind?

Kratylos. Das merke ich wol.

Sokrates. Lächerliches wenigstens, o Kratylos, würde den Dingen widerfahren von den Wörtern die ihre Benennungen sind, wenn diese ihnen in allem auf alle Weise ähnlich gemacht würden.

Alles nämlich würde zwiefach da sein, und man würde von keinem von beiden mehr angeben können, welches das Ding selbst wäre, und welches das Wort.

Kratylos. Richtig gesprochen.

Sokrates. Wage also das nur immer zuzugeben, wakkerer Freund, dass auch die Wörter theils gut abgefasst sind theils schlecht, und bestehe nicht darauf, dass sie alle Buchstaben so haben sollen, dass sie ganz und gar dasselbe seien, wie das dessen Name jedes ist, sondern lass immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsezen. Und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort in einen Saz, und wenn ein Wort, dann auch einen Saz in eine Rede, wie es den Dingen nicht eben ganz angemessen ist, hineinsezen, und nichts desto weniger die Dinge noch benannt und besprochen sein, so lange nur noch die Grundzüge des Dinges darin sind, von dem eben die Rede ist, wie es der Fall ist bei den Namen der Buchstaben, wenn du dich noch erinnerst, was ich und Hermogenes vorhin sagten.

Kratylos. Ich erinnere mich wol.

433 *Sokrates.* Gut also; so lange nur dieses bleibt, soll uns, wenn auch nicht alles gehörige vorhanden ist, der Gegenstand doch noch ausgesprochen sein, gut wenn alles, schlecht wenn nur weniges davon da ist. Immer doch wollen wir das Gesprochen sein zugeben, Bester, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie in Aegina die, welche des Nachts spät auf der Strasse herumgehen, so auch wir auf diese Art in Wahrheit scheinen später als schikklich zu den Dingen zu kommen. Oder suche eine andere Richtigkeit, und gieb nicht zu, das Wort sei seines Gegenstandes Kundmachung durch Silben und Buchstaben; denn wenn du dieses und zugleich auch jenes sagst, kannst du nicht mit dir selbst einig sein.

Kratylos. Dagegen scheint nichts aufzubringen, Sokrates, und ich nehme es so an.

Sokrates. Da wir nun hierüber einig sind, so lass uns nächstdem dieses bedenken. Wenn ein Wort gut gebildet sein soll, so muss es, sagen wir, seine gehörigen Buchstaben haben.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Es gehören aber dazu die den Dingen ähnlichen?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Die also gut gebildet sind sind so gebildet. Wenn aber eines nicht gut abgefasst ist, so kann es vielleicht grösstentheils aus ihm gehörigen ähnlichen Buchstaben bestehen, wenn es doch ein Bild sein soll, aber auch etwas ungehöriges haben, zum

dessentwillen es eben nicht gut und ein nicht recht gut abgefasstes Wort wäre. Wollen wir so sagen oder anders?

Kratylos. Es hilft wol nicht, glaube ich, weiter zu streiten, Sokrates. Denn mir gefällt es nun nicht, zu sagen es sei etwas zwar ein Wort, es sei aber nicht recht abgefasst.

Sokrates. Gefällt dir etwa das nicht, dass das Wort eine Darstellung des Gegenstandes sein soll?

Kratylos. Dieses, o ja.

Sokrates. Aber dass einige Wörter aus früheren zusammengesezt, andere aber Stammwörter sind, scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein?

Kratylos. O ja.

Sokrates. Aber wenn die Stammwörter Darstellungen von etwas sein sollen, weisst du eine andere bessere Art wie sie Darstellungen sein können, als wenn man sie möglichst so macht, wie dasjenige, was sie ausdrükken sollen? Oder gefällt dir die Art besser, welche Hermogenes verträgt, und viele Andere, dass die Wörter Verabredungen sind, und nur darstellen für die Verabredenden, denen die Dinge vorher bekannt sind, und dass also die Richtigkeit der Wörter nur hierin liege, im Vertrage, und es gar keinen Unterschied mache, ob Jemand sie so festseze, wie sie jezt bestehen, oder auch ganz entgegengesezt, was wir jezt klein nennen, gross nenne, und was wir gross klein? Welche von beiden Weisen gefällt dir?

Kratylos. Bei weitem und ohne Frage ist es vorzüglicher, Sokrates, durch ein ähnliches darzustellen, was Jemand darstellen 434
will, als durch das erste beste.

Sokrates. Wol gesprochen. Wenn also nun das Wort dem Gegenstande ähnlich sein soll: so müssen nothwendig auch von Natur den Gegenständen die Buchstaben ähnlich sein, aus denen man die Stammwörter zusammensezen muss. Ich meine es so. Könnte wol Jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgend einem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel, aus denen das Gemälde zusammengesezt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? Oder wäre das unmöglich?

Kratylos. Unmöglich!

Sokrates. Eben so demnach würden auch die Wörter nie irgend einem Dinge ähnlich werden, wenn nicht zuvor jenes, woraus die Wörter müssen zusammengesezt werden, eine gewisse Aehnlichkeit hatte mit dem, dessen Nachbildungen die Wörter sind. Zusammengesezt aber müssen sie werden aus Buchstaben?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Nimm du also nun auch Theil an dem, was ich vorher mit Hermogenes ausführte. Dünkt dich, dass wir Recht haben zu sagen, das R gehöre sich für den Strom und die Bewegung und das Reiten? oder nicht Recht?

Kratylos. Recht dünkt mich.

Sokrates. Das T aber für das feste und haltende und was wir damals mehr anführten?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Weisst du auch wol, dass wo wir war sagen, andere Gegenden sagen was?

Kratylos. Freilich.

Sokrates. Sind nun r und s beide einem und demselben ähnlich, und stellt das Wort dasselbe dar für jene, denen es sich mit dem s, und für uns, denen es sich mit dem r endiget? oder stellt es für den einen Theil nicht dar?

Kratylos. Es stellt gewiss allen beiden dar.

Sokrates. Etwa in wiefern r und s ähnlich sind, oder in wiefern nicht?

Kratylos. In wie fern sie ähnlich sind.

Sokrates. Sind sie das denn aber ganz und gar?

Kratylos. Vielleicht um die Zeitbewegung darzustellen.

Sokrates. Ist es auch so mit dem t in Reiten? Drükkt das nicht das Gegentheil der Bewegung aus?

Kratylos. Vielleicht ist das auch nicht richtig in dem Worte, und wie du auch oft, als du vorher mit dem Hermogenes sprachest, Buchstaben herausnahmst und hineinseztest wo es nöthig war, und das dünkte mich ganz richtig, so sollte man auch dort vielleicht statt des t ein r sezen.

Sokrates. Wol gesprochen. Aber wie weiter? so wie wir jezt sprechen, verstehen wir etwa so einander nicht, wenn einer reiten sagt, und verstehst du mich auch jezt nicht, was ich meine?

Kratylos. Ich verstehe es wol, weil ich es gewohnt bin, Liebster.

Sokrates. Und wenn du Gewohnheit sagst, glaubst du etwas anderes zu sagen als Verabredung? Oder meinst du unter Gewohnheit etwas anderes, als dass ich wenn ich dieses Wort ausspreche jenes denke, und dass du erkennest dass ich jenes denke? Meinst du nicht das?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn du es nun indem ich es ausspreche erkennest, so wird es dir ja durch mich kund gemacht?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Und zwar durch das dem unähnliche, was ich mir 435
denke und aussprechen will, wenn doch das t dem was du reiten nennst unähnlich ist. Wenn sich aber dies so verhält, wie kann es anders sein, als dass du es mit dir selbst so verabredet hast, und so wird dir doch Verabredung der Grund der Richtigkeit der Wörter, da ja die unähnlichen Buchstaben nicht weniger als die ähnlichen kund machen, sobald sie Gewohnheit und Verabredung für sich haben. Und wenn denn auch ja Gewohnheit nicht Verabredung ist: so ist es deshalb doch nicht richtig zu sagen, dass in der Aehnlichkeit die Darstellung liege, sondern in der Gewohnheit müsste man sagen, denn diese wie es scheint stellt dar, durch ähnliches wie durch unähnliches. Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylos, denn ich will dein Stillschweigen als ein Geständniss annehmen: so würden ja nothwendig auch Verabredung und Gewohnheit etwas beitragen zur Kundwerdung der Gedanken, indem wir sprechen. Denn, Bester, wenn du nur an die Zahlen gehn willst, woher willst du wol den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn du nicht auch deiner Uebereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst bei Bestimmung der Richtigkeit der Worte. Denn mir ist es auch gar recht, dass nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich, der Aehnlichkeit nach, gar zu dürftig ist, und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte. Denn auf das bestmögliche werden sie wol gebildet sein, wenn jedes ganz oder grösstentheils aus ähnlichen Buchstaben besteht, denn das sind doch die gehörigen, und aufs schlechteste, wenn das Gegentheil eintritt. Das aber sage mir noch hiernächst, was für ein Vermögen die Wörter eigentlich haben, und was wir sagen sollen, dass sie uns schönes ausrichten?

Kratylos. Mich dünkt, dass sie lehren, Sokrates, und dass man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Wörter verstehe, der verstehe auch die Dinge.

Sokrates. Vielleicht meinst du das wol so, Kratylos, dass wenn einer ein Wort recht versteht wie es eigentlich ist, und es ist eben wie das Ding, er dann auch das Ding verstehen wird, da es ja dem Worte ähnlich ist, und doch eine und dieselbe Kunst für alles gilt was einander ähnlich ist. In dieser Beziehung, dünkt mich, könntest du sagen, dass, wer die Wörter versteht, auch die Dinge verstehn werde.

Kratylos. Ganz vollkommen richtig.

Sokrates. Halt aber, lass uns sehen, wie eigentlich diese Weise der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, die du jezt beschreibst, und ob es etwa zwar noch eine andere giebt, diese aber die bessere ist, oder ob es überall nicht einmal eine andere giebt als diese. Welches von beiden glaubst du?

436 *Kratylos.* Das glaube ich, dass es gar keine andere giebt, sondern nur diese eine und beste.

Sokrates. Auch dass nur auf dieselbe Weise die Dinge auch gefunden werden, so dass wer die Wörter gefunden hat auch dasjenige gefunden habe, wovon sie die Benennungen sind? oder dass Suchen und Finden zwar auf eine andere Weise geschehen muss, das Lernen aber auf diese?

Kratylos. Allerdings, auch suchen und finden muss man eben so ganz auf dieselbe Weise.

Sokrates. Wolan denn, lass uns bedenken, Kratylos, wenn einer in seiner Forschung nach den Dingen den Worten nachgeht, erwägend, was jedes wol sagen will, merkst du nicht, dass der keine kleine Gefahr läuft irre geführt zu werden?

Kratylos. Wie so?

Sokrates. Offenbar hat doch, wer zuerst die Worte festsezte, so wie er meinte dass die Dinge wären, so auch die Worte festgesezt, wie wir behaupten; nicht wahr?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn nun jener nicht richtig meinte, und doch die Worte so sezte, wie er meinte, was wird wol uns, die wir ihm nachgehn, begegnen? Nicht dass wir irre geführt werden?

Kratylos. Wenn das aber nur nicht gar nicht so sein kann, sondern vielmehr so sein muss, dass wer die Worte festgesezt hat ein Wissender muss gewesen sein, wo nicht, wie ich schon lange gesagt habe, sie gar keine Worte sein werden! Und der beste Beweis, dass er das rechte nicht verfehlt hat, ist der, es würde ihm nicht alles so zusammenstimmen. Oder hast du nicht bemerkt in deinem eigenen Vortrage, wie alle Worte auf dieselbe Weise und in derselben Beziehung gebildet waren?

Sokrates. Mit dieser Vertheidigung, mein guter Kratylos, ist es nun wol nichts. Denn wenn der Wortbildner nachdem er sich zuerst geirrt, hernach alles andere nach diesem ersten eingerichtet und genöthiget hat damit übereinzustimmen: so ist es wol kein Wunder, wie bei Figuren bisweilen, auch der erste nur ein kleiner und unmerklicher Fehler ist, wenn alles übrige gar viele, was aus

dem ersten folgt unter sich übereinstimmt. Daher muss eben über den Anfang jeder Sache Jedermann die genaueste Ueberlegung anstellen und die genaueste Untersuchung, ob er richtig gelegt ist oder nicht; und dann, wenn dieser gehörig geprüft ist, das übrige so darstellen, wie es aus ihm folgt. Indess sollte es mich dennoch wundern, wenn die Wörter so unter sich zusammenstimmten. Darum lass uns noch einmal übersehen, was wir vorher durchgenommen haben. Als ob nämlich alles ströme und fliesse und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Worte das Sein und Wesen der Dinge. Nicht wahr, so dünkt dich, stellen sie es uns dar.

Kratylos. Allerdings, und deuten es also ganz richtig.

Sokrates. Lass uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen zuerst etwa das Wort verstehen, wie zweideutig es ist, und 437
weit eher anzudeuten scheint, dass unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als dass sie sich mit ihnen herumbewegt, und wie es weit richtiger ist, die Buchstaben in der Mitte so zu lassen wie sie sind, und Anfangs nur den ganz offnen Hauch zu sezen. Dann das beständige, wie es offenbar Nachbildung eines auf dem Grunde festen und stehenden ist, und nicht einer Bewegung. Dann auch die Geschichte deutet doch wol an, dass sie dem Gehen Schicht macht, und es also zum Stehen bringt, und eben so Treue deutet doch in jedem Fall auf Ruhe. Ferner die Erinnerung zeigt doch offenbar, dass etwas innerlich ruht in der Seele, nicht aber in Bewegung ist. Und wenn du willst, wird das Versehen und der Nachtheil, wenn man so die Worte auseinander legt, ganz als dasselbe erscheinen mit der Einsicht und dem Vortheil und allen übrigen Namen des vortrefflichen. Dann auch die Trägheit und die Unbändigkeit zeigen sich fast eben so, denn die erste ist, was getragen von den Dingen geht, und die andere ist, was sich nicht binden und halten lässt. Auf diese Weise also zeigt sich, was wir als Benennungen des schlechtesten ansehn, ganz ähnlich dem vortrefflichsten; und ich glaube, es könnte einer der sich Mühe geben wollte, noch vielerlei anderes finden, woraus man wieder glauben sollte der Wortbildner habe die Dinge nicht als fliessend und bewegt, sondern als bleibend und feststehend angedeutet.

Kratylos. Aber du siehst doch, Sokrates, dass er das meiste auf jene Art bezeichnet hat.

Sokrates. Was soll nun das, Kratylos? Wollen wir die Wörter zählen, wie die Steinchen beim Stimmensammeln, und soll sich

dadurch die Richtigkeit zeigen? welches von beiden die meisten Wörter anzudeuten scheinen, das soll das wahre sein?

Kratylos. Nein, das wol nicht.

Sokrates. Ganz gewiss nicht, Lieber. Allein dies wollen wir nun hier gut sein lassen. Das aber lass uns in Erwägung ziehen, ob du auch darin mit uns einig bist, oder nicht. Sprich, die welche in den verschiedenen Gegenden sowol hellenischen als barbarischen zu verschiedenen Zeiten die Benennungen festgesezt haben, sind wir nicht vorher übereingekommen, dass diese Gesezgeber wären, und die Kunst welche dies vermag der gesezgebenden angehöre?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Sage mir also, als die ersten Gesezgeber die ersten Benennungen festsezten, kannten sie die Gegenstände, für welche sie sie festsezten, oder kannten sie sie nicht?

Kratylos. Ich meines Theils denke, sie kannten sie.

438 *Sokrates.* Kaum, lieber Freund, könnten sie sie auch wol ohne sie zu kennen gethan haben.

Kratylos. Nein freilich.

Sokrates. Lass uns also noch einmal auf das zurükkgehn, von wo aus wir hieher gekommen sind. Eben sagtest du doch, und auch im vorigen wenn du dich erinnerst, der die Benennungen bestimmt habe, habe dies nothwendig gethan mit Kenntniss dessen, wofür er sie bestimmte. Bist du noch dieser Meinung oder nicht?

Kratylos. Noch.

Sokrates. Auch der die Stammwörter gebildet, glaubst du, habe es mit dieser Kenntniss gethan?

Kratylos. Mit dieser Kenntniss.

Sokrates. Vermittelst welcher Wörter nun hat er wol die Kenntniss der Gegenstände erlernt oder gefunden, wenn doch die ersten Wörter noch nicht gegeben waren, wir aber sagen, es sei nicht möglich zur Erkenntniss der Dinge weder durch Lernen noch durch eignes Finden anders zu gelangen, als indem man die Wörter erlernt oder selbst findet, wie sie beschaffen sind?

Kratylos. Das scheint mir etwas zu sein, Sokrates.

Sokrates. Auf welche Weise also konnten wol jene nach Erkenntniss Wörter festsezen oder wortbildende Gesezgeber sein, ehe überhaupt noch irgend eine Benennung vorhanden und ihnen bekannt war, wenn es nicht möglich ist zur Erkenntniss der Dinge anders zu gelangen als durch die Wörter?

Kratylos. Ich bin daher der Meinung, Sokrates, die richtigste Erklärung hierüber werde die sein, dass es eine grössere als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen beigelegt, und dass sie eben deshalb nothwendig richtig sind.

Sokrates. Und also sollte wer sie bestimmt, sie mit sich selbst im Widerspruch bestimmt haben, wenn er ein Dämon oder ein Gott gewesen? oder ist alles nichts gewesen, was wir vorher gesagt haben?

Kratylos. Aber die einen von beiden mögen wol keine Worte sein.

Sokrates. Welche doch, Bester, die auf das Stehen oder die auf das Fliessen führen? Denn nach der Menge soll das doch, wie wir eben ausgemacht haben, nicht entschieden werden?

Kratylos. Das wäre freilich nicht recht, Sokrates.

Sokrates. Wenn also die Wörter in Streit gerathen, und die einen sagen, sie selbst wären die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber sie, wodurch sollen wir es nun entscheiden oder mit Rükksicht worauf? Doch wol nicht wieder auf andere Wörter als diese? Denn es giebt ja keine. Sondern offenbar muss etwas anderes aufgesucht werden als Worte, was uns ohne Worte offenbaren kann, welche von diesen beiden die richtigsten sind, indem es uns nämlich das Wesen der Dinge zeigt.

Kratylos. Das dünkt mich auch.

Sokrates. Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hülfe der Worte, wenn sich dies so verhält.

Kratylos. So scheint es.

Sokrates. Durch was anders erwartest du noch die Dinge selbst kennen zu lernen? nicht wie es am natürlichsten und einleuchtendsten ist durch einander, wenn sie irgend verwandt sind, und jedes durch sich selbst? Denn etwas von ihnen unterschiedenes und fremdartiges würde auch nur etwas fremdes und verschiedenes andeuten, nicht aber sie.

Kratylos. Das leuchtet mir ein als richtig gesagt.

Sokrates. Wolan denn, beim Zeus, haben wir nicht oft ein- 439
gestanden, dass wolabgefasste Wörter müssten demjenigen welchem sie als Namen beigelegt sind ähnlich und also Bilder der Gegenstände sein?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn man also zwar auch wirklich die Dinge durch die Wörter kann kennen lernen, man kann es aber auch durch

sie selbst, welches wäre wol dann die schönere und sichrere Art zur Erkenntniss zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet ist, und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war, oder aus dem Wesen erst dieses selbst, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

Kratylos. Nothwendig ja, dünkt mich, die aus dem Wesen.

Sokrates. Auf welche Weise man nun Erkenntniss der Dinge erlernen oder selbst finden soll, das einzusehen sind wir vielleicht nicht genug, ich und du; es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, dass nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennen lernen muss, als durch die Worte.

Kratylos. Offenbar, Sokrates.

Sokrates. Auch das lass uns noch bedenken, dass nicht doch etwa diese vielen Worte, welche alle dieselbe Richtung haben, uns betrügen, und in der That diejenigen zwar, welche sie bildeten es in diesem Gedanken gethan haben, als ob alles immer im Fluss und in Bewegung sei, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen die Besinnung verloren haben, und uns nun auch mit sich hineinziehen. Denn überlege nur, theuerster Kratylos, was mir oft so vorschwebt im Traume, ob wir wol sagen wollen, dass das gute, das schöne und so jegliches wirklich etwas sei oder nicht?

Kratylos. Es muss doch wol etwas sein, Sokrates.

Sokrates. Dies also selbst lass uns betrachten, nicht ob irgend ein Angesicht schön ist oder dergleichen etwas, und dies alles zu vergehen scheint; sondern das schöne selbst lass uns sagen, ob es nicht immer so ist wie es ist?

Kratylos. Nothwendig.

Sokrates. Wäre es nun wol möglich, wenn es uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur dass es jenes ist, und dann dass es so und so beschaffen ist? oder müsste es nicht nothwendig, indem wir noch reden, gleich ein anderes werden, und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?

Kratylos. Nothwendig.

Sokrates. Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? Denn wenn es nur irgend wenn sich gleich hält: so ist es doch zu dieser Zeit in keiner Verwandlung begriffen. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte wol

auch dieses sich verwandeln und bewegen, was aus seiner ursprünglichen Gestalt gar nicht herausgeht?

Kratylos. Auf keine Weise.

Sokrates. Ja es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der welcher erkennen wollte hinzuträte, würde es schon immer ein anderes und verschiedenes, so dass gar nicht erkannt werden könnte wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniss aber erkennt was sie erkennt unter gar keiner Beschaffenheit. 440

Kratylos. Das ist wie du sagst.

Sokrates. Ja es ist nicht einmal möglich zu sagen, dass es eine Erkenntniss gebe, wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt. Denn nur wenn dieses selbst, die Erkenntniss von dem Erkenntniss sein nicht weicht, so bliebe sie dann immer Erkenntniss und es gäbe eine Erkenntniss. Soll aber auch diese die Erkenntniss an und für sich selbst sich verwandeln, so verwandelt sie sich in etwas von anderer Art als die Erkenntniss, und es giebt dann keine Erkenntniss. Verwandelte sie sich aber immer, so giebt es immer keine Erkenntniss, und von diesem Saze aus giebt es weder ein erkennendes noch ein zu erkennendes. Ist aber immer das erkennende und das erkannte, ist das schöne, ist das gute, ist jegliches seiende: so scheint mir dies, wie wir es jezt sagen, gar nicht mehr einem Fluss ähnlich oder einer Bewegung. Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wol gar nicht leicht sein zu untersuchen, gewiss aber mag das einem vernünftigen Menschen gar nicht wol anstehen sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in Pflege hinzugeben und im Vertrauen auf sie, und die welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas, indem er über sich sowol als alles andere was ist so aburtheilt, es gebe nichts gesundes daran, sondern alles sei zerbrechlich wie Töpferzeug, und indem er glaubt, dass, ordentlich wie Menschen an Flüssen leiden, so auch die Dinge sich eben so befinden und von Reissen und Flüssen geplagt werden. Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht. Nachdenken aber musst du wakker darüber und nichts leichtsinnig annehmen; denn du bist jung und hast noch Zeit; und wenn du es durch dein Nachdenken gefunden hast, dann theile es auch mir mit.

Kratylos. Das will ich wol thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, dass ich auch jezt schon nicht ganz neu in der Sache

bin, und dass wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt.

Sokrates. So unterrichte mich davon ein andermal, Freund, wenn du zurükkgekehrt sein wirst; jezt aber, wie du dich schon dazu bereitet hattest, gehe nur aufs Land, Hermogenes wird dich begleiten.

Kratylos. Das soll geschehen, Sokrates. Thue du nur auch das deinige, um dies noch näher zu untersuchen.

DER SOPHIST.

Einleitung.

Gleich auf den ersten Anblikk unterscheidet man in diesem Gespräch zwei ganz verschiedenartige Massen, deren eine, an beide Enden vertheilt, von dem Begriff der Kunst ausgehend durch immer fortgesezтes Theilen und Ausschliessen das Wesen und die richtige Erklärung des Sophisten zu finden sucht, die andere aber, mitten in jene sich eindrängend, nach Anleitung der Aufgabe die Gemeinschaft der Begriffe zu bestimmen, von dem Seienden und Nichtseienden redet. Achtet man daher lediglich auf die Bauart und Verbindung des Ganzen, so sollte man dessen wesentlichen Zwekk und Inhalt in jener äusseren Masse suchen, und die innere nur für ein wolgewähltes oder unentbehrliches Mittel halten um jenen Zwekk zu erreichen. Denn ganz in dem natürlichen Gange der Untersuchung über den Sophisten entsteht das Bedürfniss, ein Nichtseiendes anzunehmen, und über dessen Zulässigkeit etwas festzusezen: sobald aber dies in soweit geschehen ist, dass die ursprüngliche Untersuchung weiter kann geführt werden, tritt diese auch wieder ein, und erfüllt das Gespräch so ganz, dass es mit ihrem Abschluss zugleich auch endet. Sieht man hingegen auf die Wichtigkeit und den wissenschaftlichen Gehalt beider Massen: so tritt die äussere gänzlich zurükk als etwas im Vergleich mit der inneren fast geringfügiges; zumal ihr Gegenstand schon in mehreren Gesprächen von mancher Seite berührt war, und wir in der That hier nichts irgend neues über die Natur des Sophisten erfahren, sondern das neue nur in dem Verfahren und der Zusammenstellung besteht. Daher diese Frage weit weniger für den Gegenstand eines auch dem Umfange nach so ansehnlichen Werkes kann gehalten werden, als jener andere schon an sich mehr philosophische Theil, durch welchen nicht nur das Wesen des Nichtseienden, worüber damals so vielfältig gestritten ward, gründ-

licher als anderwärts, und, wie man offenbar sieht, zu Platons völliger Zufriedenheit aufs Reine gebracht, sondern auch über das Sein selbst tiefsinnig geredet, und über die bisherigen Arten es philosophisch zu betrachten in einigen grossen Zügen geurtheilt wird. So dass man hierauf stehend gerade in der Mitte allein den wahren Gehalt suchen, und glauben möchte, je mehr nach aussen, um desto mehr gehe alles allmählig über in Einfassung und Schale. Hiezu kommt noch, dass man in der Behandlungsweise jener Frage nach dem Wesen des Sophisten den Spott unmöglich verkennen kann, der theils seine Freude daran hat, nahe Verwandtschaft zwischen dem Geschäft des Mannes und allerlei niedrigen Handthierungen aufzuzeigen, und ihn namentlich als Kaufmann recht vielfältig darzustellen, theils auch das Bild von einem schlauen schwerzufangenden Thiere immer wieder aufs neue aufnimmt. Ja auch die angewendete Methode, bloss durch fortgesetztes Theilen das gesuchte zu finden, wird hier beinahe verhöhnt. Denn wiewol sie einen wichtigen Theil der dialektischen Kunst ausmacht, und anderwärts vom Platon sehr ernstlich betrieben und empfohlen wird, so scheint sie doch hier bei dem scherzhaften Gegenstande nicht nur gleichfalls nachlässig behandelt, wenn zum Beispiel erst im Kampf der Tausch, dann wieder im Tausche der Kampf Unterabtheilungen werden, die ursprünglich als gleich neben einander standen, und auch sonst Willkür überall herrscht; sondern wirklich verspottet wird dieses Verfahren von Platon selbst, indem er eben aus der Menge der Versuche beweiset, dass man nie das Wesen der Sache erreicht, sondern nur einzelne Merkmale aufgegriffen habe, wie er dann auch zulezt, wo der Gegenstand richtig und erschöpfend dargestellt wird, nicht mehr so vom Allgemeinen, sondern von einer bestimmten Anschauung ausgeht.

Allein auf der andern Seite ist doch auch dieses Aeussere mit diesem Inneren auf das genaueste verbunden, und lezteres selbst würde ohne jenes nicht in seinem vollen Lichte erscheinen. Denn schon deshalb muss der Gedanke, als ob die Darstellung des Sophisten blosses Nebenwerk sein möchte, als richtig verworfen werden, weil auf dieselbe Weise wie nach dem Sophisten auch nach dem Staatsmann und Philosophen gefragt, und dadurch der Grund zu einer grossen Trilogie gelegt wird, die zwar, wie es scheint, Platon nicht vollständig ausgeführt hat, deren Absicht aber doch offenbar muss gewesen sein, die Darstellung des Wesens dieser Künste, nnd die Schilderung der Handlungsweise ihrer Meister in einem desto lebendigeren Ganzen zu vollenden. Und dieses Ver-

hältniss kann dem aufmerksamen Leser auch in unserem Gespräch schon gar nicht entgehn, dass nämlich mit der Möglichkeit des falschen zugleich auch die Neigung dazu und das Leben darin fern von dem wahren Erkennen und Sein soll dargestellt werden. Ja wie der Sophist nur, indem sein Ort bestimmt gefunden wird, zugleich erst völlig erscheint, so wird auch wiederum das Auffinden seines Ortes erleichtert, und das trübe und dunkle des Scheins und der Meinung verständlich gemacht, indem man von dem bekannten Geschäft ausgeht, welches er betreibt und nur dort betreiben kann. Wodurch denn auch hier in dem Mittelpunct des zweiten Theils der platonischen Werke sich das bestätigt, was wir bei dem Anfang desselben über die eigenthümliche Form der hieher gehörigen Schriften gesagt haben. Je genauer man nun dies Verhältniss betrachtet, um desto mehr muss man inne werden, dass hier nichts ist, was als blosse Schale wegzuwerfen wäre, sondern dass das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher ein rechter Kenner auch die äussere Umgebung gern mit geniesst, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigenthümlichen Geschmakk desselben zu schaden.

Dieses vorausgesezt dürfen wir dann auch die übrigen Beziehungen nicht übersehen, an welchen dieser äussere Theil des Gespräches ausnehmend reich ist. Denn wem sich nicht zu vieles verbirgt unter der Dekke der geringfügigen Dinge, deren Kenntniss hier zur Schau getragen wird, der sieht den Platon theils frühere vielleicht angefochtene Zusammenstellungen vertheidigend, und zeigend, wie nahe das kleinste dem grössten von einer bestimmten Seite verwandt sein kann; dann wieder fast muthwillig Worte bildend, um zu erweisen, wie nothwendig dies wird, sobald das systematische Verfahren sich Gegenstände aneignet, denen es bisher noch fremd gewesen, und um zugleich eine vornehme Gleichgültigkeit gegen die Bezeichnung bemerklich zu machen; ferner das reinigende sokratische Verfahren verherrlichend und dessen eigentlichen pädagogischen Ort aufzeigend; bespöttelnd endlich die anmaassende Weise der Rhetoren und Politiker, welche das verschiedenste zu vermengen, und als lohnte es nicht solche Kleinigkeiten zu unterscheiden, auch den wahren Philosophen mit dem Sophisten unter Eine Benennung zu bringen pflegten, weshalb eben unter die Erklärungen des Sophisten Platon jene ganz abweichende, das Verfahren des Philosophen beschreibende einmischt, bei welcher der Fremde immer zweifelhaft bleibt, ob er sie auch als eine Erklä-

rung des Sophisten soll gelten lassen, und dagegen die nahe Verwandtschaft des Sophisten mit dem Volksführer wiederholt aufstellt.

Sehen wir auf den inneren an sich mehr philosophischen Theil des Gespräches allein: so zeigen sich seine Verhältnisse denen des Ganzen auffallend ähnlich. Denn mit der Frage, ob es falsches geben könne in Reden und Vorstellung, hebt er an, rein aufgelöset in die ob Nichtseiendes irgendwie sei, und ihm etwas beigelegt, oder das Nichtsein von etwas könne ausgesagt werden. Was nur hiegegen damals vorgebracht zu werden pflegte, und auch uns schon aus den Berükksichtigungen desselben im Theätetos, Euthydemos und Kratylos bekannt ist, wird hier, auf allen Seiten verstärkt und befestiget, abermals aufgestellt; und sobald dann aus der Nothwendigkeit das Nichtseiende irgendwie anzunehmen gezeigt ist, dass und als was Schein und Irrthum müsste angenommen werden, ist auch dieser Theil zu Ende, und das Gespräch geht wieder in die Untersuchung vom Sophisten. Demnach scheint auch für diesen Theil dasjenige womit er anfängt und endiget, nämlich die Frage über das Nichtseiende und den Irrthum für den eigentlichen Inhalt gelten zu müssen; und was dagegen zwischen diese Untersuchung eingeschoben in der Mitte liegt, das muss scheinen, theils nur Mittel zu sein um jenen Zwekk leichter zu erreichen, theils eine nicht ungern ergriffene Abschweifung. Wer müsste aber nicht, wenn er auf den Gehalt sieht, gerade hierin den edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen um so gewisser erkennen, als sich hier fast zuerst in den Schriften des Platon das innerste Heiligthum der Philosophie rein philosophisch aufschliesst, und als überhaupt das Sein besser und herrlicher ist als das Nichtsein. Denn in dem Lauf der Untersuchung über das Nichtseiende entsteht, gerade wie sie selbst als ein höheres in der über den Sophisten entstanden war, die Frage über die Gemeinschaft der Begriffe, von welcher alles wirkliche Denken und alles Leben der Wissenschaft abhängt; und es eröffnet sich auf das bestimmteste die Anschauung von dem Leben des Seienden und von dem nothwendigen Eins- und Ineinandersein des Seins und des Erkennens. Grösseres aber giebt es nirgends auf dem Gebiete der Philosophie, und keinen der Ansicht und Behandlungsweise des Platon angemesseneren eigenthümlichen Weg Schüler und Leser dorthin zu geleiten, als eben den hier eingeschlagenen. Der Leser merke nur darauf, wie sich dieser innerste, dem Umfang nach gar nicht bedeutende Kern des Ganzen, recht wie die Natur zu bilden pflegt, in zwei äusserlich ganz von einander abgesonderte aber ganz mit einander gewachsene

und organisch aufs genaueste vereinigte Hälften gestaltet. Zuerst nämlich wird aus der Unmöglichkeit, dass diejenigen das Sein könnten ergriffen haben, welche von einer leeren Einheit ausgehn, oder auch die, welche innerhalb des Gebietes der Gegensäze stehen bleiben, auf das wahre Leben des Seienden, in welchem sich alle Gegensäze durchdringen, hingewiesen, und zugleich darauf, dass Erkenntniss weder ohne Ruhe noch ohne Bewegung, weder ohne stehendes noch ohne fliessendes, weder ohne Beharren noch ohne Werden bestehen könne, sondern beider in einander bedürfe. Und Niemand lasse sich irre leiten durch die scheinbare skeptische Verwunderung über dieses geforderte Durchdringen der Gegensäze, indem ja diese das lezte ist, worin die indirekte Darstellung, auf deren höchster Höhe wir uns hier befinden, endigen muss. Von diesem höchsten Sein aus wird dann wieder, als ob etwas ganz Neues anginge, und ohne die Verbindung nur aufzuzeigen, in das Gebiet der Gegensäze herabgestiegen, welche hier durch den einen grossen von Bewegung und Ruhe repräsentirt werden, und es wird gezeigt, wie erst in der Einerleiheit und Verschiedenheit gemeinschaftlich des Seienden Gemeinschaft mit den Gegensäzen gegründet ist, und wie auf diesem Gebiete der Verschiedenheit das Seiende sich nothwendig und auf mannigfaltige Weise auch als Nichtseiendes offenbart, so dass es für das höchste Sein selbst gar kein entgegengeseztes irgend geben kann, derjenige aber, der nicht zu dem Lichte des wahren Seins hindurchgedrungen ist, es überall nicht weiter zu bringen vermag als bis zu diesem Nichtsein des wahren Erkennens und Nichterkennen des wahren Seins. Dass also hier in der That das Wesen aller wahren Philosophie ausgesprochen ist, bedarf für den, welcher dessen überhaupt empfänglich ist, keiner weiteren Erörterung. Nur merke auch Jeder auf die Art, wie diese Aufschlüsse herbeigeführt werden, dass nämlich Platon von dem Orte ausgeht, wo sich ein Jeder nothwendig befindet, von dem Gebiete der Vorstellung, welches ja zugleich das der Gegensäze ist, zeigend dass auf diesem über das Seiende etwas festzusezen ganz dieselben Schwierigkeiten hat wie über das Nichtseiende, und dass Jeder, der nur etwas vorstellen und reden wolle, sich erst den Besiztitel erwerben müsse vermöge dessen er dies auch dürfe; wozu dann der Blikk in jenes höhere Gebiet der Speculation Allen die hineinzudringen vermögen als die einzige Hülfe eröffnet wird gegen die sonst nicht abzuweisenden Ansprüche der sophistischen Streitsucht. Und eben weil in unserem Gespräche zuerst von diesem Punkt aus bis zu jenem höchsten, unmittelbar

ohne etwas mythisches zu Hülfe zu nehmen, oder sonst den Gang der reinsten Dialektik zu verlassen, vorgedrungen wird, deshalb kann man mit Recht den Sophisten als den innersten Kern aller indirekten Darstellungen des Platon ansehn, und gewissermaassen als das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst.

Lezteres auch deshalb, weil, wie Platon selbst gleichsam aus dem Zusammenschauen und Durchdringen aller früheren hellenischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie erwachsen ist, so auch der innerste realste Gehalt unseres Gespräches aus einer Prüfung der Grundsäze alles früheren Philosophirens hervorgeht, über welche wir soviel als nöthig und möglich ist hier erinnern wollen; denn leider scheint nicht alles was aufzuhellen nöthig und wünschenswerth wäre auch möglich zu sein. Zuerst wird jener vornehmlich zu widerlegende Saz, dass das Nichtseiende auf keine Weise sein könne, auf den Parmenides als auf seine vorzüglichste und gehaltvollste Quelle zurükkgeführt, und aus seinen eignen Gedichten belegt, und demnächst wird ihm auch in Absicht auf das Sein gezeigt, dass es auch in jener höheren Potenz der Einheit des Seins und Erkennens demjenigen nicht erreichbar sei, der von der blossen Einheit ohne Vielheit ausgeht, bei welcher das Seiende nicht auf alle Weise, auch als ein Ganzes also und als ein Werdendes, sein könne. Es ist auf jeden Fall bedeutend, dass diese Widerlegung des Parmenides einem Eleaten in den Mund gelegt wird; und man könnte leicht auf den Gedanken kommen, Platon wollte was er sagt nur als eine richtigere Auslegung des von vielen missverstandenen Parmenides geltend machen, wenn nicht die Aeusserungen des Fremdlings selbst etwas dagegen zu streiten schienen, der überdies nicht als ein strenger Schüler der eleatischen Weisheit aufgestellt wird, sondern als dialogische Person höchst merkwürdiger Weise gleichsam den Uebergang macht von dem Parmenides selbst zu dem Pythagoreer Timaios. Gewiss ist also hier der hauptsächlichste Siz der Differenz zwischen der Platonischen Philosophie und der eleatischen, wenn wir auch keinesweges mit dem Simplicius, der sonst zerstreut viel lehrreiches über unser Gespräch sagt, behaupten möchten, Platon habe in dem Dialog Parmenides das Seiende Eins von dem Manne angenommen, in dem Sophisten aber ihm durchaus widersprochen. Nur Schade, dass wir leider nicht genug vom Parmenides übrig haben, um uns Platons Urtheil über den Mann vollständig abzubilden, geschweige um es zu würdigen, vornehmlich deshalb, weil Platon sich nirgends über des Parmenides Philosophie von der sinnlichen Welt bestimmt

erklärt, wenn wir auch wirklich befugt sein sollten manches über diesen Gegenstand, wobei der eleatische Weise nicht genannt wird, dennoch auf ihn zu beziehen. Was sollen wir nämlich sagen von jenen zulezt genannten Freunden des Ideellen, welche sich ein Werden sezen ausserhalb des Seins und getrennt von ihm, und den Menschen als mit beiden Gemeinschaft habend? Nicht zu verwundern wäre es, wenn Mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigene Lehre; und dass er auch diese wieder in den schlimmen Gegensaz verwikkle, in welchem das Seiende nicht kann gefunden werden, dies sei nur wiederum die Spize seines indirecten Vortrages. Allein wenn nun der Gegensaz in dieser Lehre sollte aufgehoben werden, so müsste auch das Auseinandersein des Seins und Werdens aufgehoben werden, und so wäre Platon von einer offenbar falschen Darstellung seiner eigenen Lehre ausgegangen. Und dass auch hier etwas gemeint ist, was er wirklich widerlegen will, muss doch jeder Kenner aus dem ganzen Tone der Rede merken, aus diesem Riesenstreit und diesem Vertheidigen aus dem Unsichtbaren herab. Auch ist leicht zu sehn, dass er eine ganz bekannte Lehre vor sich hat. Nun sezte Parmenides ein solches Werden und eine Welt des Scheins getrennt von dem Sein ihm entgegen, und auch dass mit der einen der Mensch durch die Wahrnehmung, mit der andern durch die Vernunft Gemeinschaft habe, auch das ist Parmenideisch genug. Soll nun eine Vermuthung gewagt werden, warum doch hiebei Parmenides gar nicht genannt, sondern dies von der Beurtheilung seiner Lehre ganz getrennt ist: so möchte man sagen, Platon habe hiebei weniger den Parmenides selbst im Sinne gehabt, als Andere, gegen welche er auch sonst ohne sie zu nennen streitet, nämlich die ursprünglichen und ersten Megariker. So wie diese in vielen Stükken, was die Alten öfters bezeugen, sich dem Platon annäherten, unter dessen Einfluss und Mitwirkung sich ihre Schule zuerst gebildet hatte: so fehlt es auch, wenn man der kritischen Combination soviel einräumen will als auf diesem Gebiete doch wol nothwendig ist, nicht an Spuren, dass sie sich, auch ausserhalb des Gebietes der eigentlichen Dialektik, vieles aus dem eleatischen System aneigneten, worunter ich denn auch diese Stelle rechnen möchte, wenn nicht Jemand eine andere Auslegung besser begründen kann. Als Gegner der materialistischen Empiriker, des Demokritos und Aristippos, denn auch lezteren hat Platon hier gewiss im Sinn, konnten diese ganz vorzüglich angesehen werden. Nicht minder schwierig kann auch die Erklärung des vorhergehenden

scheinen, wen nämlich Platon unter denen gemeint, welche das Seiende als eine Vielheit, und namentlich als zweierlei oder dreierlei ansehn; weil nämlich so viele einen gleichen Anspruch darauf haben, und doch wieder, wenn man es genau nehmen will, nichts gänzlich genügt. Anfänglich weiss man vielleicht gar nicht, worauf die Rede mag zu beziehen sein; sobald man aber bedenkt, dass Platon dasjenige, was Aristoteles nennt drei Principien aufstellen, in der Sprache unseres Dialogs nicht anders bezeichnen konnte, als das Sein als ein dreifaches annehmen: so strömen die Beziehungen in Menge zu. Am wenigsten möchte aber wol das Ansehn und der Ton der ganzen Stelle erlauben, an etwas gelehrteres nur von Einzelnen weniger Bekannten vorgetragenes zu denken. Und eben so wenig wol an die Pythagoreer, wiewol man von ihnen sonst recht füglich sagen könnte, ihr Sein sei ein dreifaches, das bestimmte, das unbestimmte und das leere; aber es kommt in dem ganzen Gespräch sonst nirgends eine Rükksicht auf diese Schule vor, und darum ist nicht wahrscheinlich, dass sie an dieser Einen Stelle sollte gemeint sein. Sondern wie auch Aristoteles im Anfang seiner physischen Bücher von allen denen welche einen Grundstoff annehmen und zwei entgegengesezte Functionen sagt, dass sie drei Principien aufstellen: so hat auch Platon hier wol vorzüglich die alten Ionischen Philosophen im Sinne gehabt. Dies scheint sich auch dadurch noch zu bestätigen, dass er diejenigen die ein dreifaches, von denen die nur ein zweifaches Seiendes annehmen, auch nur sehr leicht und obenhin unterscheidet. Denn gerade bei den Ionikern am leichtesten lässt sich eine so schwankende Beschreibung denken, je nachdem der Grundstoff als rein und auch ausser jener Function gegeben, oder mehr selbst unter den Functionen befangen gedacht ward, wie dies die Vorstellung des Anaximandros scheint gewesen zu sein. Nur das Streiten des dreifachen unter einander würde nach allem was wir wissen wol allein auf den eben genannten gehn können. Sollte aber auch diese Ansicht vielleicht noch manchem Zweifel unterworfen scheinen, so sind wir dagegen desto sicherer in Absicht der späteren Ionischen und Sikelischen Musen, dass damit Herakleitos und Empedokles gemeint sind. Hierüber haben wir nicht nur das ausdrükkliche Zeugniss des Simplicius, sondern es geht auch aus der Vergleichung unserer Stellen sowol mit dem was wir sonst von den beiden Männern wissen, als auch mit der Art wie sich Platon selbst anderwärts über sie äussert, genugsam hervor. Eben so unläugbar sind, was auch Tennemann schon gesehen hat, die Beziehungen auf den Anti-

sthenes, wo von denen die Rede ist, welche keine Gemeinschaft und Verknüpfung der Begriffe zugeben, sondern jedes nur für sich nehmen wollen, oder welche die Behauptung aufstellen, ein falscher Saz rede überall von nichts. Wer diese Polemik mit uns schon durch mehrere Gespräche verfolgt hat, dem fällt sie auch hier gewiss von selbst in die Augen.

Ein innigeres Verhältniss des Sophisten zu dem Parmenides auf der einen und dem Timaios auf der andern Seite ist nicht nur äusserlich durch das leidentlichere Verhalten des Sokrates in diesen drei Gesprächen bezeichnet, sondern auch einem Jeden durch die nähere Verwandtschaft des Inhaltes, wenn man sie auch vorläufig nur negativ ansehn wollte, für sich deutlich. Daher ist es natürlich dass wir die Frage aufwerfen, ob nicht aus ihnen selbst schon, wenn man sie nebeneinanderstellt, erkannt werden könne welches unter ihnen das späteste und welches das früheste sei? Ueber den Timaios nun kann kein Zweifel entstehen, dass er nicht das späteste unter diesen drei Werken wäre; zwischen dem Sophisten und dem Parmenides aber hat man allerdings geschwankt, und lezteren, wie wir auch dort in der Einleitung bemerkt, für ein späteres gehalten. Nun aber frage ich, so ungern ich auch sonst auf späteres im voraus verweise, jeden der den Timaios kennt, ob nicht schon durch die Art wie hier im Sophisten das Seiende zu den Gegensäzen herabgeführt ist, so wie durch die hier vorkommende Behandlung der Selbigkeit und Verschiedenheit der Grund zum Timaios dialektisch vollkommen gelegt ist; und ob wol der Parmenides zu diesem allen auch nur das mindeste hinzufügt, oder ob nicht vielmehr augenscheinlich überall unser Gespräch dem Timaios weit näher steht als jenes. Doch dies soll auch nur vorläufig gesagt sein, um den Gesichtspunkt im allgemeinen anzugeben. Aber man vergleiche nur aufmerksam den Sophist und den Parmenides mit einander, und sehe zu ob wol in der Art, wie sich in jenem Sokrates auf seine Unterredung mit dem Parmenides beruft, irgend etwas einer Ankündigung des nach dem benannten Gespräches ähnliches zu finden ist, oder ob nicht vielmehr offenbar die Altersbestimmung zurükksehend auf dieses Gespräch und rechtfertigend da steht, so dass die ganze Stelle das Ansehn hat, dass sie den Lesern den Parmenides in Erinnerung bringen soll. Vergleicht man ferner die einzelnen ähnlichen Stellen, wie etwa die vom Einen und Ganzen: so wird man ja unstreitig im Sophisten eine sichrere Hand und eine grossartigere Methode finden. Ja in der Art wie das wesentliche Sein und das Sein in

einem anderen Sinne, durch Gemeinschaft nämlich, und so auch das ursprünglich Seiende, und das Sein im Gebiete der Gegensäze, hier aus einander gehalten sind, findet man den Schlüssel zu allem, was im Parmenides als Amphilogie erscheint: so dass es wunderlich wäre hier schon die Auflösung gegeben dort aber erst später das Räthsel gestellt zu haben. Vornehmlich aber betrachte man nur den ersten Theil des Parmenides, und die problematische Art wie dort über das Sein der Begriffe gesprochen wird, und überlege, ob diese wol noch Plaz finden konnte, nachdem im Theaitetos so deutlich auf den Unterschied zwischen Erkenntniss und Vorstellung hingewiesen, und hier im Sophisten der zwischen der blossen Vorstellung und der Erscheinung hinzugefügt worden.

Aber nicht auf den Parmenides allein, sondern auch auf die übrigen Gespräche mag es nüzlich sein hier einen vergleichenden Blikk zu werfen, um von diesem wichtigen Punkte aus eine Prüfung unserer bisherigen Anordnung zu veranlassen. Zuerst ist der Sophist offenbar der Gipfel alles antisophistischen in Platonischen Gesprächen, und kein Gespräch wovon dieses ein Hauptbestandtheil ist lässt sich später als das unsrige geschrieben denken, es müsste denn der Schriftsteller noch ungeschikkter als den Mostrich nach der Mahlzeit aufgetragen haben. Denn ein so vollständiges Verfahren wie hier, durch welches dem Gegenstande sein Plaz in der Ordnung der Dinge angewiesen wird, muss seiner Natur nach das lezte Glied der Untersuchung sein, und die ganze Sache abschliessen. Denn ein Werk worin das mimische so sehr das herrschende ist, wie im Protagoras, muss einem Gespräch wie das unsrige eben so weit vorangehn, wie anderwärts mythische Darstellungen den Erzeugnissen einer dialektisch gediegenen Speculation vorangehen. Auch bietet uns der Protagoras noch einen anderen wenn gleich untergeordneten Vergleichungspunkt dar. Was nämlich dort von der Schlechtigkeit und Untugend gesagt war, das wird hier offenbar durch die Aufstellung zweier Arten derselben aufgehellt und gegen Missverständniss gedekkt; so dass man sagen kann, der Sophist bringe in dieser Hinsicht auf der einen Seite den Protagoras in Uebereinstimmung mit dem Gorgias und auf der andern Seite bilde er den Uebergang zu der in den Büchern vom Staate herrschenden ethischen Ansicht. Im Gorgias, der freilich mehr antirhetorisch ist als antisophistisch, finden wir den Gebrauch der Idee, des Bildes und der Nachahmung um daraus das falsche und schlechte zu erklären offenbar als einen früheren, weil er dort nur hypothetisch aufgestellt, hier aber erst ordentlich abgeleitet

und befestigt ist. Auch beruft sich der Sophist auf den Schein des gerechten als auf etwas bekanntes, und stellt eine solche Verwandtschaft der Rhetorik und Sophistik auf, dass beide in der Idee des Scheins zusammentreffen. Wie nun gar der Euthydemos überall im Sophisten vorausgesezt, und alles nur kurz abgefertigt wird, worüber Platon sich auf ihn berufen konnte, z. B. darüber, dass das Nichtseiende auch nicht einmal könne ausgesprochen werden, oder darüber dass, wer falsches über eine Sache sage, auch gar nicht von der Sache rede, das leuchtet von selbst ein; so wie auch Jeder leicht findet, dass manches im Euthydemos zu kurz berührte, wie dass der Saz, es gebe kein falsches, sich selbst umwerfe, hier weiter ausgeführt ist.* Vergleicht man ferner das gemeinschaftliche des Kratylos und des Sophisten, so kann man wol kaum zweifeln, dass die Erläuterungen über Bild und Nachgeahmtes die in jenem Gespräch vorkommen dem Gebrauch der hier von denselben Gedanken gemacht wird, vorangegangen seien. Zumal wenn man sieht, wie sich der Fremde leicht mit der Erklärung das Bild sei ein einem wirklichen ähnlich gemachtes anderes solches, begnügt, im Kratylos aber erst grosse Erläuterungen darüber gegeben werden, dass das Bild nur äusserlich und zum Theil dasselbe sein kann wie das Urbild; ja auch der Art, wie das Bild zuerst eingeführt wird im Sophisten, kann man leicht die Beziehung auf den Kratylos anmerken. Eben so könnte sich Platon schwerlich so kurz ausgedrükkt haben über das Verhältniss zwischen Gedanken und Rede, wenn er nicht die Worte schon als unmittelbare Nachbildungen der Dinge und Handlungen selbst dargestellt hätte. Von diesen Punkten aus wird gewiss jeder Schein eines entgegengesezten Zeitverhältnisses sich leicht zerstreuen lassen. Und wie wäre wol Platon dazu gekommen, gleich im Anfange dieses Gesprächs alles Erkennen nicht als ein Hervorbringen sondern nur als ein Aneignen zu betrachten, und wie sollte er bei seiner Genauigkeit sich gestattet haben dies so ohne weiteres zu behaupten, wenn er nicht rechnen durfte auf das, was seinen Lesern durch den Menon klar sollte geworden sein?

Diese kurze Auseinandersezung wird hoffentlich hinreichen, um jezt mit Beziehung auf manches früher schon gesagte auch die Trennung des Sophisten vom Theaitetos, ohnerachtet beide so genau in Verbindung miteinander gesezt sind, dennoch vollständig zu rechtfertigen. Denn wenn von einigen der dazwischen gestellten Gespräche deutlicher geworden ist, wie sie sich an den Theaitetos anschliessen und aus ihm entwikkeln, von anderen wieder wie sie

vom Sophisten vorausgesezt werden: so ist doch beides zusammengenommen von jedem zu deutlich, als dass über ihre Stellung in Bezug auf diese beiden Gespräche ein Zweifel entstehen könnte. Aber auch unmittelbar ist gewiss, dass der Sophist auf dem Theaitetos beruht und ohne den festgesezten Unterschied zwischen Erkenntniss und Vorstellung, und was über die erstere aus dem Theaitetos soll geahnet werden, ganz unverständlich sein würde; so wie dass dies in der That seine hinreichende Begründung ist, und er keiner andern wesentlich bedarf. Man denke sich aber dennoch, er sollte unmittelbar auf den Theaitetos gefolgt sein, und also alles, was er jezt zumal aus dem Menon und Euthydemos voraussezen kann, selbst in sich enthalten, ob er dann nicht nothwendig ein unförmliches Werk geworden wäre für die Platonische Composition, und wenn zu seinen jezigen Schwierigkeiten noch solche Ueberfüllung und Verwikkelung hinzugekommen wäre, ob dann nicht auch ein völlig unverständliches. Nur soll hiemit nicht gesagt sein, Platon habe mit dem vollständigen Entwurf zu diesem Gespräch in seinem Haupte jene andern Gespräche absichtlich um des künftigen willen vorangeschikkt; sondern nur so, wie man von der Entwikkelungsgeschichte innerer Bildungen vernünftiger Weise reden kann, will dies verstanden sein. Daher es auch schwerlich lohnt, über das Wiederbescheiden am Ende des Theaitetos und das Anknüpfen am Anfang des Sophisten eine bestimmtere Erklärung zu geben, die sich Jeder, dem die in der Einleitung zum Menon gegebene nicht genügt, selbst wird machen können.

DER SOPHIST.

THEODOROS. SOKRATES. FREMDER AUS ELEA. THEAITETOS.

Theodoros. Der gestrigen Verabredung gemäss, o Sokrates, 216
stellen wir selbst uns gebührend ein, und bringen auch hier noch einen Fremdling mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer die sich zum Parmenides und Zenon halten, einen gar philosophischen Mann.

Sokrates. Solltest du etwa, Theodoros, dir unbewusst nicht einen Fremdling, sondern einen Gott mitbringen nach der Rede des Homeros, welcher ja sagt, dass sowol andere Götter solche Menschen, die an Recht und Schaam festhalten, als auch besonders der gastliche, zu geleiten pflegen um den Uebermuth und die Frömmigkeit der Menschen zu beschauen: Vielleicht also begleitet auch dich auf dieselbe Art dieser, einer der Höheren, um uns die wir noch so gering sind im Reden heimzusuchen und zu-überführen, ein überführender Gott?

Theodoros. Nicht ist dieses die Weise des Fremdlings, o Sokrates; sondern bescheidener ist er als die, welche sich auf das Streiten gelegt haben. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keinesweges zu sein, göttlich aber gewiss; denn alle Philosophen möchte ich so benennen.

Sokrates. Und richtig, o Freund. Nur mag wol dieses Geschlecht, dass ich es heraussage, nicht viel leichter zu erkennen sein, als das der Götter. Denn in gar mancherlei Gestalten erscheinen wegen der Unwissenheit der Andern, diese Männer, die nicht angeblichen sondern wahrhaften Philosophen, und durchgehen die Gebiete der Menschen betrachtend von oben her der Niedern Leben, und Einigen scheinen sie gar nichts werth zu sein, Anderen über alles zu schätzen, und werden bald für Staatsmänner angesehen, bald für Sophisten; ja bisweilen sind sie Einigen schon vorgekom-

men als gänzlich verwirrte. Von unserm Fremdling nun möchte ich gern vernehmen, wenn es auch ihm gelegen wäre, was doch die dortigen Ortes hievon hielten und sagten.

Theodoros. Wovon denn?

217 *Sokrates.* Vom Sophisten, Staatsmann, Philosophen.

Theodoros. Was doch eigentlich? Und was für Ungewissheit hast du hierüber, dass dir dies zu fragen eingefallen ist?

Sokrates. Diese, ob sie dies alles für einerlei hielten oder für zweierlei, oder ob sie, so wie die drei Wörter, so auch drei Gattungen unterscheidend, nach der Zahl der Namen mit jedem auch einen besondern Begriff verknüpften?

Theodoros. Er wird ja, wie ich meine, kein Bedenken haben, dies durchzugehen. Oder was, o Fremdling, wollen wir sagen?

Fremder. Eben dies, Theodoros. Denn weder habe ich ein Bedenken, noch ist es schwer zu sagen, dass sie es ja wol für dreierlei hielten. Einzeln aber genau zu bestimmen, was jedes ist, das ist kein kleines noch leichtes Geschäft.

Theodoros. Recht glükklich, o Sokrates, hast du einen dem ganz verwandten Gegenstand ergriffen, worüber wir, schon ehe wir hieher gingen, mit diesem in Frage standen. Er aber hat dasselbe, was jezt gegen dich, auch vorher gegen uns vorgeschüzt. Denn genug darüber gehört zu haben bekennt er, und auch dass es ihm nicht entfallen ist.

Sokrates. Also, o Fremdling, bescheide uns ja nicht abschläglich, indem wir eben die erste Gunst von dir erbitten. Sondern nur dies sage uns zuvor, ob du gewohnt bist, lieber für dich allein in fortlaufender Rede sprechend dasjenige durchzuführen, was du Jemanden darstellen willst, oder in Fragen; welcher Art und Weise ich einst den Parmenides sich bedienen und treffliche Sachen durchführen hörte in meinem Beisein, da ich noch ein junger Mensch, er aber schon ziemlich bei Jahren war.

Fremder. Mit einem, o Sokrates, der ohne Verdruss und lenksam mitzusprechen weiss, lieber leichter so gesprächsweise; wenn aber das nicht, dann allein.

Sokrates. Demnach nun steht dir frei von den Anwesenden welchen du willst auszuwählen; denn alle werden dir willig folgen. Nimmst du aber meinen Rath an, so wirst du einen von den Jünglingen wählen, etwa hier den Theaitetos, oder welcher von den Andern nach deinem Sinne sein mag.

Fremder. O Sokrates, eine gewisse Schaam ergreift mich doch, dass ich jezt zum ersten Male unter euch, nicht soll kurzes Ge-

spräch Wort um Wort mit euch führen, sondern mich ausbreitend eine zusammenhängende durchführen, geschehe es nun allein oder mit einem Andern, als ob ich mich vor euch zeigen wollte. Denn das aufgegebene ist in der That nicht so kurz als einer, wenn es so gefragt ist, erwarten könnte; sondern es bedarf einer gar langen Auseinandersezung. Auf der andern Seite aber dir nicht gefällig zu sein und diesen, zumal nach dem was du gesagt, scheint mir ungastlich zu sein und ungesittet. Denn dass Theaitetos der Gesprächsgenosse sei, ist mir auf alle Weise genehm, sowol in Folge 218
dessen was ich schon selbst vorher mit ihm gesprochen, als auch weil du ihn jezt dazu empfiehlst.

Theaitetos. Wirst du so aber auch, wie Sokrates sagte, Allen gefällig sein, o Fremdling?

Fremder. Hierüber scheint nichts mehr zu sagen nöthig, Theaitetos, und an dich soll von nun an, wie es scheint, meine Rede ergehen. Wenn es dich aber auf die Länge anstrengt, und dir beschwerlich wird: so gieb die Schuld davon nicht mir, sondern diesen deinen Freunden.

Theaitetos. Ich hoffe ja, dass ich jezt gerade nicht so ermüden werde. Sollte mir aber dergleichen begegnen: so wollen wir auch diesen Sokrates dazunehmen, der dem Sokrates dem Namen, mir dem Alter nach gleich ist und mein Uebungsgenosse, und dem daher mancherlei mühsam mit mir zu bestehen nicht ungewohnt ist.

Fremder. Wol gesprochen, und hierüber magst du selbst mit dir zu Rathe gehn im Verfolg unserer Rede. Jezt aber musst du gemeinschaftlich mit mir zur Untersuchung schreiten, zuerst beginnend, wie mich dünkt, vom Sophisten zu suchen, und durch die Rede aufzuhellen, was er wol ist. Denn jezt haben ich und du von ihm nur erst den Namen gemein, die Sache aber, der wir ihn beilegen, mag vielleicht Jeder von uns bei sich selbst besonders vorstellen. Immer aber muss man in allen Dingen über die Sache lieber durch Erklärungen sich verständigen als nur über den Namen ohne Erklärung. Der ganze Stamm aber, den wir jezt vorhaben zu suchen, ist wol nicht eben vor andern leicht zu ergreifen, wohin er gehört der Sophist. Was aber grosses wol gelingen soll, darüber sind Alle von je her einig, dass man es zuvor an kleinem und leichterem üben müsse, ehe als an dem grössten selbst. So auch jezt, o Theaitetos, rathe ich wenigstens uns beiden, weil wir die Art des Sophisten für mühsam und schwer einzufangen halten, zuvor an etwas anderem leichterem das Verfahren

zu versuchen, wenn du nicht etwa anders woher einen anderen leichteren Weg anzugeben hast.

Theaitetos. Den habe ich nicht.

Fremder. Sollen wir uns also etwas ganz geringes holen, und daran versuchen ein Vorbild aufzustellen für das grössere?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Was sollen wir also vornehmen leicht zu erkennendes und kleines, dennoch aber nicht kürzerer Erklärung bedürfendes als das grössere? Etwa der Angelfischer, ist der nicht etwas Allen bekanntes und viel Mühe auf ihn zu wenden gar nicht werth?

Theaitetos. So ist er.

Fremder. Ein Verfahren aber soll er uns, hoffe ich, zeigen und eine Erklärung gar nicht unangemessen für das was wir wollen.

Theaitetos. Das wäre ja vortrefflich.

219 *Fremder.* Wolan denn, lass uns so mit ihm beginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Künstler sezen oder als einen Kunstlosen dem aber irgend ein anderes Vermögen zukommt?

Theaitetos. Keinesweges doch als einen Kunstlosen.

Fremder. Für alle Künste aber giebt es etwa zwei Begriffe.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Der Akkerbau nämlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum was sich auf das zusammengefügte und gestaltete bezieht, was wir Geräthschaft nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann mit Recht durch Eine Benennung bezeichnet werden.

Theaitetos. Wie und durch welche?

Sokrates. Wo nur immer Jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, sagt man, dass der bringende es mache, das gebrachte aber gemacht werde.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämmtlich hierin seine Kraft.

Theaitetos. Hierin allerdings.

Fremder. So könnte man demnach dies alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst nennen.

Theaitetos. So sei es.

Fremder. Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntniss, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keine davon etwas verfertiget, sondern nur das bereits vorhandene und gewordene theils durch Worte und Thaten in ihre Gewalt bringt, theils es denen welche es in ihre Gewalt bringen

nicht vergönnt: so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die erwerbende nennte, alle diese Abtheilungen beschreiben.

Theaitetos. Ja, das ginge wol.

Fremder. Wenn nun alle Künste zur erwerbenden oder hervorbringenden gehören, unter welche, o Theaitetos, wollen wir den Angelfischer sezen?

Theaitetos. Unter die erwerbende offenbar.

Fremder. Giebt es aber von der erwerbenden nicht zwei Gattungen, deren eine jegliches auf beiden Seiten gutwillige Umsezen ist durch Geschenk sowol als Kauf oder Miethe; das übrige insgesammt aber, jegliche Bezwingung, geschehe sie nun wörtlich oder thätlich, in sich schliessende hiesse die bezwingende.

Theaitetos. Es ist deutlich aus dem gesagten.

Fremder. Wie aber? sollen wir die bezwingende nicht wieder in zwei zerschneiden?

Theaitetos. Auf welche Art?

Fremder. Indem wir nämlich alles offenbare als Kampf sezen, das heimliche in ihr aber insgesammt als Nachstellung.

Theaitetos. Gut.

Fremder. Die Nachstellung nun wäre es unvernünftig nicht wieder in zwei zu theilen.

Theaitetos. Sage wie?

Fremder. Die eine für das leblose absondernd, die andere für das belebte.

Theaitetos. Warum sollte man nicht, wenn es doch beides giebt?

Fremder. Wie gäbe es das nicht! Und die des leblosen, 220
welche bis auf einige Theile der Taucherkunst und andere dergleichen kleinere unbenannt ist, müssen wir liegen lassen, die des belebten aber, welche nun die Nachstellung gegen Thiere ist, die Thiernachstellung oder die Jagd nennen.

Theaitetos. So sei es.

Fremder. Von der Jagd aber könnte man nicht eine zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landthiere gehend in viele Arten und Namen getheilt ist, die Landjagd, die andere, ganz auf die schwimmenden Thiere gehend, die Jagd im flüssigen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Von den schwimmenden Thieren aber sehen wir ein befiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht?

Fremder. Und die gesammte Jagd auf das befiederte Geschlecht heisst doch wol die Vogeljagd?

Theaitetos. So heisst sie allerdings.

Fremder. Und die auf das im Wasser lebende insgemein die Fischerei?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und wie? möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei grosse Theile theilen?

Theaitetos. In was für welche?

Fremder. In wiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch Verwundung.

Theaitetos. Wie meinst du das? und wonach trennen sich beide?

Fremder. Die einen, weil alles, was etwas um es zurükkzuhalten umgiebt, wol ein Gehege heissen muss.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Reusen also und Schlingen und Hamen und Grundneze und dergleichen, soll man das anders als Gehege nennen?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Nezfang also würden wir diesen Theil der Jagd nennen, oder so ungefähr.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Der aber mit Haken und Harpunen durch Verwundung geschieht, den würden wir von jenem unterscheidend jezt mit einem Worte die Wundfischerei nennen müssen. Oder wie, Theaitetos, könnte man sie besser benennen?

Theaitetos. Lass es sein mit dem Namen; denn auch dieser ist gut genug.

Fremder. Die nächtliche Art Wundfischerei nun, die beim Scheine des Feuers getrieben wird, beisst bei denen, die ihr obliegen, schon der Fakkelfang.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Die aber bei Tage, mit Haken an der Spize und mit Harpunen, heisst im allgemeinen die Hakenfischerei.

Theaitetos. So heisst sie.

Fremder. Was nun bei dieser zur Wundfischerei gehörigen Hakenfischerei von oben nach unten geschieht, das wird, weil man sich der Harpunen vornehmlich auf diese Art bedient, die Harpunfischerei genannt.

Theaitetos. So nennen sie Einige.

Fremder. Das übrige ist nun nur noch eine Art.

Theaitetos. Was für eine?

Fremder. Die durch den ganz entgegengesezten Zug mit dem Angelhaken getrieben wird, und die Fische nicht gleichviel an welchem Theile des Leibes trifft, wie mit dem Harpun, sondern allemal 221
am Kopf und Munde, und den gefangenen dann mittelst Ruthe und Rohr von unten heraufzieht. Und wie sollen wir sagen, Theaitetos, dass diese müsse genannt werden?

Theaitetos. Mich dünkt, was wir uns eben vorgesezt hatten zu finden nun wirklich vollbracht zu sein.

Fremder. Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen einig, sondern haben auch die Erklärung über die Sache selbst zur Genüge erlangt. Denn von der gesammten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im flüssigen jagende, von der im flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten.

Theaitetos. Auf alle Weise ist dies nun hinreichend aufgehellt.

Fremder. Wolan denn, wollen wir nach eben diesem Muster wie hier, auch den Sophisten versuchen aufzufinden was er wol ist?

Theaitetos. Allerdings freilich.

Fremder. Jenes war also doch die erste Frage, ob wir den Angelfischer sollten als einen Unwissenden oder als eine Kunst besizend ansehn?

Theaitetos. Ja.

Fremder. So auch jezt, Theaitetos, wollen wir diesen als einen Unwissenden sezen, oder auf alle Weise doch als einen wirklich klugen?

Theaitetos. Keinesweges als unwissend, denn ich verstehe was du meinst, dass auf alle Weise von der lezten Art sein muss, wer diesen Namen führt.

Fremder. Also als im Besiz einer Kunst müssen wir ihn auf alle Weise sezen.

Theaitetos. Aber was für einer wol?

Fremder. Ist etwa gar, bei den Göttern, uns unbewusst der Mann mit dem Andern verwandt?

Theaitetos. Wer mit wem?

Fremder. Der Angelfischer mit dem Sophisten?

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Jäger scheinen sie mir ganz bestimmt beide zu sein.

Theaitetos. In welcher Jagd der eine? Denn von dem andern haben wir es gesagt.

Fremder. Haben wir nicht eben die gesammte Jagd in zwei Theile getheilt, den einen für die schwimmenden abschneidend, den andern für die gehenden?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und sind von dem einen durchgegangen, was sich auf die im Wasser schwimmenden bezog, die Landjagd aber haben wir ungespaltet gelassen, und nur erwähnt sie wäre sehr vielartig?

Theaitetos. So geschah es.

Fremder. Bis hieher nun sind der Sophist und der Angelfischer von der erwerbenden Kunst aus mit einander gegangen.

222 *Theaitetos.* So scheinen sie wenigstens.

Fremder. Sie trennen sich aber bei der Thiernachstellung, der eine nach dem Meere und den Strömen und Seen hin, um den dort befindlichen Thieren nachzustellen.

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Der andere aber aufs Land und zu ganz anderen Strömen, nämlich des Reichthums und der Jugend, dass ich so sage, üppigen Wiesen, um der hier befindlichen Geschöpfe sich zu bemächtigen.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Von der Landjagd giebt es zwei ganz grosse Theile.

Theaitetos. Welches sind die beiden?

Fremder. Die der zahmen und die der wilden.

Theaitetos. Giebt es denn eine Jagd auf zahme Thiere?

Fremder. Wenn anders der Mensch ein zahmes Thier ist! Setze aber was dir gefällt, entweder dass es gar keine zahmen Thiere gebe, oder dass es deren zwar gebe, der Mensch aber ein wildes sei, oder du magst auch den Menschen zwar ein zahmes nennen, aber nicht glauben dass es eine Nachstellung auf den Menschen gebe; was du hiervon am liebsten möchtest behauptet haben, darüber erkläre dich nur.

Theaitetos. So halte ich denn uns für ein zahmes Thier, o Fremdling, und sage auch, dass es eine Nachstellung auf Menschen gebe.

Fremder. Zwiefach, sagen wir nun auch wieder, sei die zahme Jagd.

Theaitetos. Weshalb sagen wir das?

Fremder. Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesammte Kriegskunst, dies sämmtlich bestimmen, wir als die gewaltsame Nachstellung.

Theaitetos. Schön.

Fremder. Die sachwalterische aber und die volksrednerische und die umgängliche, insgesammt als Eins, wollen wir eine Kunst, die überredende, nennen.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Von der Ueberredungskunst aber sezen wir zwei Gattungen.

Theaitetos. Was für welche?

Fremder. Eine die unter Einzelnen, die andere die öffentlich getriebene.

Theaitetos. Beide Arten giebt es allerdings.

Fremder. Von der nicht öffentlichen nun ist wiederum die eine die lohnfordernde, die andere die geschenkbringende.

Theaitetos. Das verstehe ich nicht.

Fremder. So scheinst du auf die Nachstellung der Liebenden wol noch nie gemerkt zu haben.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Wie sie den Gefangenen noch Geschenke dazu geben.

Theaitetos. Du hast ganz Recht.

Fremder. Diese Art sei also die der Liebeskunst.

Theaitetos. Ganz wol.

Fremder. Von der lohnfordernden aber giebt es zunächst eine Art, welche immer lieblich redend und die Lust überall als Lokkspeise brauchend als einzigen Lohn Nahrung fordert, welche wir, glaube ich, als die einschmeichelnde Alle für eine ergözliche Kunst erklären würden.

Theaitetos. Wie denn anders? 223

Fremder. Die andere aber, welche um der Tugend willen Umgang zu pflegen verheisst, und sich Geld zum Lohne reichen lässt, lohnt es nicht, dass wir diese Art mit einem andern Namen benennen?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Aber mit welchem wol, das versuche zu sagen.

Theaitetos. Es ist klar. Denn den Sophisten haben wir, dünkt mich, gefunden. Ich wenigstens glaube indem ich ihn für dieses erkläre ihn mit dem schikklichsten Namen zu benennen.

Fremder. Nach dieser jezigen Rede also, o Theaitetos, wäre die von der nachstellend bezwingenden aneignenden Kunst, und zwar von der Thiernachstellung zu Lande auf Menschen, nämlich der nicht öffentlichen Ueberredungskunst lohnforderndem, für Geld sich verkaufendem, scheinbarbelehrendem Theil auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd, wie diese Rede uns ausgegangen ist, die sophistische Kunst zu nennen.

Theaitetos. So ist es allerdings.

Fremder. Auch so lass uns aber noch zusehn. Denn nicht einer geringen Kunst ist theilhaftig was wir jezt suchen, sondern einer gar mannigfaltigen. Denn auch aus dem vorher gesagten ergiebt sich ein Schein, als sei es nicht das was wir jezt sagen, sondern noch eine andere Gattung.

Theaitetos. Wie so doch?

Fremder. Von der erwerbenden Kunst gab es doch zwei Arten: indem sie sowol einen nachstellenden Theil hat als einen umsezenden.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Dem Umsaz wollen wir nun wieder zwei Arten geben, die eine das Schenken, die andere das Kaufen oder den Handel.

Theaitetos. Das soll gelten.

Fremder. Weiter wollen wir sagen, dass auch der Handel in zwei Theile zerfalle.

Theaitetos. Wie?

Fremder. Absondernd den Eigenhandel der Selbstverfertiger von dem Zwischenhandel derer, welche fremde Arbeit umtauschen.

Theaitetos. Sehr wol.

Fremder. Wie aber? was von dem Zwischenhandel städtischer Verkauf ist, gewiss fast die Hälfte desselben, nennt man das nicht Krämerei?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Den Handel aber, welcher von einer Stadt zur andern durch Kauf und Verkauf getrieben wird, nennt man den nicht Grosshandel?

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Und haben wir etwa nicht bemerkt, dass dieses Grosshandels einer Theil das, wovon der Leib sich nährt und Gebrauch macht, der andere das wovon die Seele, im Verkauf gegen Geld umsezt?

Theaitetos. Wie meinst du dies?

Fremder. So ist uns wol das unbekannt von der Seele, denn das andere verstehen wir doch.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Die gesammte Tonkunst wollen wir also sagen in- 224
dem sie von einer Stadt zur andern, hier eingekauft und dort hingeführt und verkauft wird, und die Malerei und die Taschenspielerei und vieles andere der Seele angehörige was theils der Ergözung, theils auch ernstlicher Beschäftigung wegen verfahren und verkauft wird, verschafft denen die es verfahren und verkaufen, mit nicht minderem Recht den Namen eines Kaufmannes, als der Handel mit Getreide oder Wein.

Theaitetos. Du hast ganz Recht.

Fremder. Willst du also nicht auch den, welcher Kenntnisse zusammenkauft und sie von einer Stadt zur andern wieder umsezt gegen Geld, mit demselben Namen benennen?

Theaitetos. Ganz stark.

Fremder. Von diesem Seelengrosshandel nun könnte man mit Recht den einen Theil die Schaustellung heissen, dem andern aber, obgleich nicht minder lächerlich als das vorige, muss man dennoch als einem Handel mit Kenntnissen einen dem Geschäft verschwisterten Namen beilegen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Von diesem Kenntnissverkauf nun wollen wir den Theil, der die Kenntniss der andern Künste betrifft, mit einem, den aber auf die Tugend sich beziehenden mit einem andern Namen benennen.

Theaitetos. Wie sollten wir nicht.

Fremder. Der Name Kunstverkauf möchte für jenes übrige wol angemessen sein, diesem aber versuche du den Namen zu geben.

Theaitetos. Und welchen Namen könnte man ohne zu fehlen der Sache geben, ausser wenn man sagt, sie sei das eben jezt von uns gesuchte das sophistische Geschlecht?

Fremder. Nicht anders. Komm also, lass uns das Ganze zusammenstellen und sagen, es sei als der erwerbenden Kunst umsezenden kaufmännischen Zweiges, und zwar des Zwischenhandels mit Seelengütern, Reden und Kenntnisse über die Tugend verkaufender Theil zum zweitenmal nun erschienen die sophistische Kunst.

Theaitetos. Vortrefflich.

Fremder. Drittens denke ich aber auch, wenn Jemand in der

Stadt selbst sich gänzlich niederlassend Kenntnisse über eben diese Gegenstände theils einkaufend theils auch selbst zuschnizend, wiederum verkaufte, und davon zu leben sich vorsezte: so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen, als dem eben jezt genannten.

Theaitetos. Wie sollte ich auch.

Fremder. So würdest du also auch der erwerbenden Kunst umsezenden kaufmännischen Zweiges Krämerei und Selbstverkauf, beides, sobald es nur in diesen Gegenständen zur Kenntnisverkaufenden Art gehört, allemal wie es scheint Sophistik nennen.

Theaitetos. Nothwendig; denn wo die Rede hingeht muss ich folgen.

Fremder. Lass uns denn noch sehen, ob etwa auch diesem noch die jezt verfolgte Art gleicht.

Theaitetos. Wem denn?

Fremder. Ein Theil der erwerbenden Kunst war uns doch die Kampfgeschikklichkeit?

225 *Theaitetos.* Allerdings.

Fremder. Nicht uneben wäre es nun, diese auch wieder zwiefach zu theilen.

Theaitetos. Auf welche Weise?

Fremder. Der eine sei Wettkampf, der andere Gefecht.

Theaitetos. Gut.

Fremder. In welchem Gefechte nun Leib gegen Leib steht, dem dürften wir natürlich und schikklich einen solchen Namen geben, dass wir es etwa das gewaltthätige nennten.

Theaitetos. Ja.

Fremder. In welchem aber Wort gegen Wort, o Theaitetos, wie sollte man das anders nennen als Streit?

Theaitetos. Gar nicht anders.

Fremder. Was aber unter den Streit gehört, ist wieder zwiefach zu sezen.

Theaitetos. Wie fern?

Fremder. So fern er nämlich mit langen Reden gegen lange über das Recht und Unrecht öffentlich geführt wird, ist er der Rechtsstreit.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Den in Fragen und Antworten zerschnittenen aber unter Einzelnen, sind wir den anders zu nennen gewohnt als Wortwechsel?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Was nun wortwechselnd im Handel und Wandel gestritten wird durcheinander und kunstlos, dies muss man zwar als die eine Art sezen, da die Erklärung es als ein verschiedenes anerkennt, aber einen Namen hat es weder von den Früheren erhalten, noch verdient es einen durch uns zu erlangen.

Theaitetos. Gewiss nicht. Auch ist es gar zu sehr ins kleine und vielfach getheilt.

Fremder. Den kunstgerechten Wortwechsel aber, sowol über Recht und Unrecht als über andere Dinge, sind wir nicht gewohnt den das Streitgespräch zu nennen?

Theaitetos. Wie auch anders?

Fremder. Das Streitgespräch aber ist theils geldverzehrend theils geldbringend.

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. So lass uns also den Beinamen, mit dem wir beides bezeichnen müssen, zu bestimmen versuchen.

Theaitetos. Das ist nöthig.

Fremder. Mir scheint das Streitgespräch das aus reiner Lust an solcher Verhandlung mit Vernachlässigung eigner Angelegenheiten geschieht, in Hinsicht auf den Vortrag aber von den meisten Hörern nicht mit Vergnügen angehört wird, nach meiner Meinung nicht anders als das geschwäzige genannt werden zu können.

Theaitetos. So pflegt man es ja zu nennen.

Fremder. Wer aber im Gegentheil aus dem Streitgespräch mit Einzelnen Geld erwirbt, diesen versuche du deinerseits mir zu nennen.

Theaitetos. Und was sollte man wol ohne fehl zu gehn anders sagen, als dass schon wiederum herauskomme jener wunderbare von uns nun schon zum viertenmal eingeholte Sophist?

Fremder. So wäre also nichts anderes als die geldbringende Art der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel, also der streitenden fechtenden kampfgeschikkten und so erwerben- 226
den Kunst ein Theil ist, wie die Rede uns jezt gezeigt hat, der Sophist.

Theaitetos. Ganz offenbar.

Fremder. Siehst du also, wie richtig das gesagt ist, dass dies gar ein schlaues Thier ist, und wie man spricht nicht mit Einer Hand zu fangen?

Theaitetos. Also müssen wir beide dazu nehmen.

Fremder. Das müssen wir und zwar aus allen Kräften thun, indem wir auch noch dieser Spur von ihm nachgehn. Sage mir

nämlich, wir haben doch gewisse von knechtischen Diensten gebrauchte Ausdrükke?

Theaitetos. Gar viele; aber nach welchen von diesen vielen fragst du?

Fremder. Solche meine ich wie durchseihen, durchsieben, ausschwingen und verlesen.

Theaitetos. Wie werde ich die nicht kennen!

Fremder. Und ausser diesen noch krämpeln, spinnen, schlagen mit der Weberlade und tausend ähnliche Verrichtungen wissen wir dass es auch in anderen Gewerben giebt. Nicht wahr?

Theaitetos. Aber um was doch an ihnen allen deutlich zu machen, hast du diese als Beispiele aufgestellt und danach gefragt?

Fremder. Aussonderndes ist doch das angeführte insgesammt.

Theaitetos. Ja.

Fremder. So lass uns ihm auch nach meiner Weise als Einer Kunst zu diesem Behuf in allen Dingen Einen Namen ertheilen.

Theaitetos. Und wie wollen wir sie nennen?

Fremder. Die Aussonderungskunst.

Theaitetos. So soll es sein.

Fremder. Sieh nun zu, ob wir auch von dieser wiederum zwei Arten erblikken können?

Theaitetos. Zu schnell für mich trägst du mir die Untersuchung auf.

Fremder. Von den genannten Aussonderungen war doch die eine ein Ausscheiden des schlechteren vom besseren, die andere des ähnlichen vom ähnlichen?

Theaitetos. Nun es gesagt wird, kommt es mir auch wol eben so vor.

Fremder. Von der einen nun weiss ich keinen üblichen Namen, von jener Aussonderung aber welche das bessere zurükkläss und das schlechte wegwirft weiss ich einen.

Theaitetos. Sage welchen.

Fremder. Eine jede solche Aussonderung wird soviel ich verstehe von Jedermann eine Reinigung genannt.

Theaitetos. Das ist richtig.

Fremder. Und sollte nicht Jeder sehn, dass auch das Reinigen ein zwiefaches ist?

Theaitetos. Bei Musse vielleicht, jezt sehe ich wenigstens es noch nicht.

Fremder. Die vielen Arten der Reinigungen der Körper sollten wir unter Einem Namen zusammenfassen.

Theaitetos. Was für welche und unter welchem?

Fremder. Zuerst die der Lebendigen, wie sie innerlich von der Kunst der Leibesübungen und der Heilkunst durch richtige 227
Aussonderung gereiniget werden, und dann auch von aussen was geringfügig zu sagen die Badekunst leistet. Dann auch die der unbelebten Körper, welchen die Walkerkunst und die gesammte Puz- und Glättkunst ihre kleinen Dienste leistet unter vielen lächerlichen Namen, wenn man sie alle nennen wollte.

Theaitetos. Gewiss nicht wenig.

Fremder. Freilich wol, o Theaitetos. Allein dem erklärenden Verfahren liegt nicht mehr noch minder an der Kunst der Badegeräthschaften zum Beispiel als an der der Arzeneibereitung, wenn auch jene uns nur geringen, diese aber grossen Nuzen gewährt durch ihre Reinigung. Denn indem sie nur um Einsicht zu erwerben das verwandte und nicht verwandte in den Künsten zu entdekken sucht, ehrt sie alle gleichermaassen, und der Aehnlichkeit gemäss hält sie keine vor der andern für lächerlich. Für höher und würdiger aber wird sie den, welcher die nachstellende Kunst als Feldherrnkunst äussert, nicht halten als den, der sie als Kammerjägerei ausübt, sondern meistens nur für grosssprecherischer. So auch jezt bei dem was du fragtest, mit welchem Namen wir diese sämmtlichen Verrichtungen, welchen obliegt einen sei es belebten oder unbelebten Körper zu reinigen, benennen sollen, wird ihr nichts daran gelegen sein, welcher ihnen etwa als der zierlichste könnte beigelegt werden; er halte nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alles zusammen verbunden was sonst irgend etwas reiniget. Denn das Reinigen an der Seele sollte eben jezt von allem andern abgesondert werden, wenn wir anders verstehen was unser Verfahren wollte.

Theaitetos. Wol ich habe es begriffen, und gebe zu zwei Arten der Reinigung, von denen die eine für die Seele ist abgesondert von der für den Leib.

Fremder. Sehr schön. So höre nun mein nächstes, versuchend auch das eben gesagte entzwei zu schneiden.

Theaitetos. Wie du mich führen willst will ich versuchen dir nachzuschneiden.

Fremder. Bösartigkeit ist uns doch etwas anderes als Tugend in der Seele?

Theaitetos. Wie sollte sie nicht!

Fremder. Und Reinigung war uns doch, das andere zurükklassen, wo es aber irgend etwas untaugliches giebt, dies herauswerfen?

Theaitetos. Das war die Sache.

Fremder. Auch bei der Seele, wo wir eine Hinwegräumung der Schlechtigkeit antreffen, werden wir, wenn wir das Reinigung nennen, wol gesprochen haben.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele sind aber anzuführen.

Theaitetos. Was für welche?

228 *Fremder.* Die eine wohnt ihr ein wie dem Leibe die Krankheit, die andere wie die Hässlichkeit.

Theaitetos. Das habe ich nicht verstanden.

Fremder. Vielleicht hältst du Krankheit und Aufruhr nicht für einerlei?

Theaitetos. Auch darauf weiss ich noch nicht was ich antworten soll.

Fremder. Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen in dem von Natur verwandten durch irgend ein Verderben entstandenen Zwist?

Theaitetos. Für nichts anderes.

Fremder. Und Hässlichkeit für etwas anderes als für das überall wo es auch sei widerliche Geschlecht der Ungemessenheit?

Theaitetos. Keineswegs für etwas anderes.

Fremder. Wie nun, merken wir nicht, dass in der Seele das Urtheil mit den Begierden, das Gemüth mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust, und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?

Theaitetos. Gar sehr gewiss.

Fremder. Und verwandt ist doch nothwendig dies alles unter sich?

Theaitetos. Wie sollte es nicht.

Fremder. Wenn wir also die Bösartigkeit Aufruhr und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrükken?

Theaitetos. Vollkommen richtig gewiss.

Fremder. Wie aber, wenn etwas dem Bewegung zukommt und das ein vorgesetztes Ziel zu erreichen versucht, bei jedem Anlauf daran vorbeigeht und es verfehlt, sollen wir sagen, dass dem dieses aus Wolgemessenheit beider gegen einander oder aus Ungemessenheit widerfahre?

Theaitetos. Offenbar aus Ungemessenheit.

Fremder. Aber überall irrt jede Seele, das wissen wir, nur unfreiwillig.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Das Irren ist ja doch nichts anders als einer nach Wahrheit ausgehenden bei der Einsicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Eine unverständige Seele also ist als eine hässliche und ungemessene zu sezen.

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Es giebt also, wie sich zeigt, diese zwei Gattungen des schlechten in ihr, die eine gemeinhin Bösartigkeit genannt ist offenbar ihre Krankheit.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Die andere nennen sie Unverstand, dass sie aber allein eine Schlechtigkeit in der Seele sei, wollen sie nicht eingestehen.

Theaitetos. Offenbar muss man einräumen, was ich, als du es vorher sagtest, noch bezweifelte, dass es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele giebt, und dass Feigheit, Unbändigkeit, Ungerechtigkeit insgesammt für Krankheit in uns zu halten ist, die oftmaligen und mannigfaltigen Erscheinungen des Unverstandes aber als Hässlichkeit zu sezen.

Fremder. Für den Leib giebt es doch dieser zwei Zustände wegen zwei gewisse Künste?

Theaitetos. Welche sind diese?

Fremder. Für die Hässlichkeit die Gymnastik, für die Krankheit die Heilkunst.

Theaitetos. Offenbar. 229

Fremder. So ist auch wol für Ueppigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit unter allen Künsten die angemessenste die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung.

Theaitetos. Wahrscheinlich ist es, wenigstens menschlichem Urtheil nach.

Fremder. Wie aber für den sämmtlichen Unverstand könnte man wol eine andere richtiger nennen als die belehrende?

Theaitetos. Keine.

Fremder. Wol denn! ob wir sagen sollen, dass es nur eine Art der Belehrung gebe oder mehrere, und vornehmlich zwei wichtigste, das erwäge.

Theaitetos. Ich erwäge.

Fremder. Und ich denke, so werden wir es am schnellsten finden.

Theaitetos. Wie?

Fremder. Wenn wir den Unverstand betrachten, ob er selbst etwa einen Einschnitt in der Mitte hat. Denn wenn er zwiefach ist, wird offenbar die Belehrung auch zwei Theile haben müssen, für jede Art von jenem einen.

Theaitetos. Wie also? zeigt sich dir etwa schon was wir jezt suchen?

Fremder. Ich glaube eine sehr grosse und bedeutende Art des Unverstandes abgesondert zu sehen, welche allen andern Theilen derselben das Gleichgewicht hält.

Theaitetos. Was für eine?

Fremder. Wenn was man nicht weiss man glaubt zu wissen; woraus wol alles was unserer Seele misslingt Allen entstehn mag.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Und diese Art des Unverstandes, denke ich, wird allein Thorheit genannt.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Wie nun sollen wir den hievon uns befreienden Theil der Belehrung benennen?

Theaitetos. Ich denke wenigstens, o Fremdling, dass das übrige nur lehren im Sinne der Handwerker ist, dieses aber, hier wenigstens unter uns, eigentlich Unterweisung genannt wird.

Fremder. Auch wol bei allen Hellenen, o Theaitetos. Aber uns ist noch nachzusehn, ob nun schon alles untheilbar ist, oder ob es noch eine Eintheilung giebt, welche genannt zu werden verdient.

Theaitetos. So lass uns denn zusehn.

Fremder. Mir scheint auch dies noch wie gespalten zu sein.

Theaitetos. Wie denn?

Fremder. Es scheint in der Belehrung durch Reden Ein Weg rauher zu sein, der andere glatter.

Theaitetos. Welches soll jeder von beiden sein?

Fremder. Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, Viele auch noch mit ihnen umgehn, wenn sie in etwas fehlen, bald sie heftig anlassend, bald wieder ihnen sanftmüthiger zusprechend; das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.

230 *Theaitetos.* Ich verstehe.

Fremder. Der andere aber, da Viele die es sich recht überlegt haben zu glauben scheinen, dass alle Thorheit unwillkürlich wäre, und dass keiner darin, worin er schon stark zu sein glaubte,

noch etwas würde lernen wollen, und nach vieler Arbeit die ermahnende Art der Unterweisung doch nicht viel ausrichten würde.

Theaitetos. Woran sie auch wol ganz recht glaubten.

Fremder. So schikken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.

Theaitetos. Auf welche doch?

Fremder. Sie fragen sie aus in dem worüber Einer etwas rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und neben einander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, dass sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die Andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäkkigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist für den der es mit anhört, und dem welchem sie begegnet die zuverlässigste. Denn, lieber Sohn, die Reinigenden glaubend, so wie die Aerzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nuzen bis Jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken eben so dasselbe von der Seele, dass sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vortheil haben könne bis durch prüfende Zurechtweisung Einer den zurechtzuweisenden zur Schaam bringt, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm benimmt, und ihn rein darstellt, nur was er wirklich weiss zu wissen glaubend, mehr aber nicht.

Theaitetos. Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemüthsbeschaffenheit ist diese.

Fremder. Deshalb nun, Theaitetos, müssen wir auch sagen, dass die prüfende Zurechtweisung die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und müssen den ungeprüften, wenn er auch der grosse König wäre, für höchst unrein halten, und dass er ungebildet und hässlich gerade da ist, wo wer wahrhaft glükkselig sein will am reinsten und schönsten sein muss.

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Wie nun? die diese Kunst ausüben, wie sollen wir die nennen? denn ich fürchte mich noch sie Sophisten zu nennen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Damit wir ihnen nicht zu grosse Ehre erweisen. 231

Theaitetos. Aber das eben gesagte gleicht doch einem solchen ziemlich.

Fremder. Auch dem Hunde der Wolf, das wildeste dem zahmsten. Der vorsichtige aber muss sich am meisten mit den Aehnlichkeiten in Acht nehmen; denn es ist eine gar zu gefährliche Art. Dennoch mögen sie es sein. Denn um kleiner Bestimmungen willen, denke ich, wird sich der Streit nicht entspinnen, wenn man sie nur recht in Acht nimmt.

Theaitetos. Nein, sollte man denken.

Fremder. So sei denn ein Theil der sondernden Kunst die reinigende, von der reinigenden werde der Theil für die Seele abgesondert; von diesem die Belehrung und von der Belehrung die Unterweisung, und von der Unterweisung, werde gesagt, sei die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung nach der jezt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als die edle und vornehme Sophistik.

Theaitetos. Gesagt werde dies zwar; aber ich bin nun schon ganz bedenklich, weil er uns als so vieles erschienen ist, was man denn nun, wenn man es ernsthaft meint und behauptet, sagen soll, dass der Sophist in Wahrheit sei.

Fremder. Mit Recht bist du bedenklich. Aber auch jenem, muss man glauben, sei es nun schon ganz bedenklich, wohinaus er wol unserer Untersuchung entkommen wolle. Denn richtig ist das Sprüchwort Vielen ist nicht leicht ausweichen; jezt also müssen wir ihm erst am meisten zusezen.

Theaitetos. Wol gesprochen.

Fremder. Zuerst lass uns etwas stillstehn und ausruhen, und lass uns bei uns selbst zusammenrechnen indem wir ausruhen, als wie vielerlei uns der Sophist erschienen ist. Ich glaube zuerst wurde er gefunden als reicher Jünglinge wolbelohnter Nachsteller.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Zweitens war er ein Grosshändler für die Seele vorzüglich mit Kenntnissen.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Und zeigte er sich nicht drittens als ein Krämer mit eben diesen?

Theaitetos. Ja, und viertens war er uns doch ein Eigenhändler mit Kenntnissen.

Fremder. Richtig erinnert. Das fünfte will ich versuchen anzuführen. Aus der Kampfgeschikklichkeit wurde er nämlich als ein Kunstfechter im Streitgespräch abgesondert.

Theaitetos. Das war er.

Fremder. Das sechste war freilich zweifelhaft; doch haben wir es ihm eingeräumt, und sagen er sei der von Meinungen, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehn, reiniget.

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Merkst du nun nicht, dass wenn einer als vieler Dinge kundig sich zeigt, und doch nur mit dem Namen Einer Kunst benannt wird, dies nicht kann eine gesunde Vorstellung sein, 232
sondern dass offenbar der dem dies mit einer Kunst begegnet dasjenige an ihr nicht zu entdekken weiss, worauf alle jene verschiedenen Kenntnisse abzwekken, weshalb er auch mit vielen Namen statt eines den, der sie besizt benennt?

Theaitetos. Hiemit mag es wol diese Bewandtniss eigentlich haben.

Fremder. Nicht also soll uns dies bei unserer Untersuchung aus Trägheit begegnen; sondern lass uns zuerst etwas von dem über den Sophisten gesagten wieder aufnehmen, denn eines hat mir eingeleuchtet als ganz vorzüglich ihn bezeichnend.

Theaitetos. Welches denn?

Fremder. Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Nicht auch dass er eben hierin ein Lehrer werde für Andere?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. So lass uns denn sehen, worin denn solche Leute sich rühmen Andere streitbar zu machen im Gespräch. Unsere Untersuchung gehe aber von Anfang an so. Zuerst über göttliche Dinge, wie sie den Meisten verborgen sind, sezen sie sie doch in Stand sich zu streiten?

Theaitetos. Gesagt wird das ja von ihnen.

Fremder. Und was offenbar ist auf der Erde und am Himmel, auch darüber?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Aber auch in geselligen Versammlungen, wenn vom Werden und Sein im Allgemeinen gesprochen wird, wissen wir doch dass sie selbst gewaltig sind im Widersprechen, und dass sie auch die Andern tüchtig machen in dem was sie selbst sind.

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Und über Gesezе und alle Staatsangelegenheiten versprechen sie nicht sie streitbar zu machen?

Theaitetos. Niemand würde ja wol, dass ich es gerade heraussage, mit ihnen reden, wenn sie dies nicht versprächen.

Fremder. Und wiederum in allen und jeden einzelnen Künsten, wie man jedem Meister darin widersprechen muss, das liegt öffentlich bekannt gemacht und niedergeschrieben da, für jeden der es lernen will.

Theaitetos. Du meinst wol die Protagoreischen Sachen über das Ringen und die andern Künste?

Fremder. Und ähnliches, o Trefflicher, von vielen Andern. Aber scheint nun nicht diese Kunst des Widerspruchs im allgemeinen über alles hinreichendes Geschikk zu besizen zum Streit?

Theaitetos. Man sieht ja fast nicht dass sie etwas übrig liesse.

Fremder. Du aber Kind, bei den Göttern, hältst du das für möglich? denn vielleicht seht ihr Jüngeren hierin schärfer und wir stumpfer!

233 *Theaitetos.* Was doch, und worin meinst du? Denn ich verstehe noch nicht was du jezt fragst.

Fremder. Ob es wol möglich ist, dass irgend ein Mensch alles weiss.

Theaitetos. Glükkselig, o Fremdling, wäre dann unser Geschlecht.

Fremder. Wie könnte also wol je im Widerspruch gegen den Kundigen ein selbst Unkundiger etwas gesundes vorbringen?

Theaitetos. Auf keine Weise.

Fremder. Was wäre also eigentlich das Geheimniss in diesem sophistischen Kunststükk?

Theaitetos. In welchem doch?

Fremder. Auf welche Weise sie wol im Stande sind den Jünglingen die Meinung beizubringen, dass in allen Dingen unter Allen sie die kundigsten wären? Denn offenbar, wenn sie weder bündig widersprächen, noch jenen es zu thun schienen, oder auch wenn sie es schienen, aber wegen dieses Streitens um nichts mehr für weise gehalten würden: dann könnten sie, wie du vorher sagtest, warten bis ihnen Jemand Geld gäbe um eben hierin ihr Schüler zu werden.

Theaitetos. Gewiss, sie könnten warten.

Fremder. Nun aber werden sie es doch?

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Also haben sie, denke ich, den Schein dessen kundig zu sein worüber sie sich streiten?

Theaitetos. Wie sollten sie nicht!

Fremder. Sie thun das aber über alles. Sagen wir so?

Theaitetos. Ja wol.

Fremder. In allen Dingen also scheinen sie ihren Schülern weise zu sein.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Ohne es doch zu sein; denn das hatte sich als unmöglich gezeigt.

Theaitetos. Wie sollte es auch nicht unmöglich sein!

Fremder. Eine scheinbare Erkenntniss also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besizend zeigt sich der Sophist.

Theaitetos. Auf alle Weise, und das jezt von ihm gesagte scheint unter allem das richtigste zu sein.

Fremder. Lass uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hiezu vorzeichnen.

Theaitetos. Was für eines?

Fremder. Dieses. Suche aber ja wol Acht zu geben und zu antworten.

Theaitetos. Was nur?

Fremder. Wenn Jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen, wol aber durch Eine Kunst alle Dinge insgesammt zu machen und hervorzubringen.

Theaitetos. Wie meinst du alle?

Fremder. Also gleich den Anfang des gesagten verstehst du uns nicht. Wie es scheint nämlich weisst du nicht das alle insgesammt?

Theaitetos. Freilich nicht.

Fremder. Ich meine eben dich und mich unter dem alles insgesammt, und ausser uns noch alle Thiere und Pflanzen.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Wenn Jemand dich und mich und alles was lebt und wächst machen zu wollen behauptete.

Theaitetos. Was für ein Machen soll das doch sein? Du meinst doch wol nicht die Landleute irgend, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Thiere hervor.

Fremder. Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und 234
Himmel und Götter und alles insgesammt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, giebt er es für ein geringes Geld weg.

Theaitetos. Du meinst irgend einen Scherz.

Fremder. Und wie, wenn einer sagt, er wisse alles und wolle dies auch Andern um ein weniges in weniger Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten?

Theaitetos. Freilich wol.

Fremder. Und kennst du vom Schein eine kunstreichere und anmuthigere Art als die nachahmende?

Theaitetos. Keinesweges. Denn gar vieles hast du hiermit ausgesprochen, alles zusammenfassend in eine und wol die reichhaltigste Gattung.

Fremder. Von dem nun, welcher verheisst im Stande zu sein durch eine Kunst alles zu machen, wissen wir doch dass er durch Verfertigung gleichnamiger Nachbildungen des wirklichen vermittelst der Malerkunst im Stande sein wird unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschickt wäre auch wirklich und in der That hervorzubringen.

Theaitetos. Das freilich.

Fremder. Wie nun aber können wir nicht erwarten, dass es auch in Worten eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre Jünglinge und solche die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge, durch die Ohren mit Worten zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder von allem vorzeigt, so dass man sie glauben macht, es sei etwas wahres gesagt, und der welchen es sagt der weiseste unter Allen in allen Dingen?

Theaitetos. Wie sollte es nicht eine andere solche Kunst geben?

Fremder. Werden aber nicht die Meisten, o Theaitetos, von denen, welche dies einst hörten, wenn ihnen hinlängliche Zeit darüber vergangen ist, und sie bei reiferem Alten in der Nähe mit den Dingen zusammentreffen, so dass sie durch unmittelbare Einwirkungen gezwungen werden sich offenkundig in Berührung mit den Dingen zu sezen, alsdann nothwendig alle ihre damals entstandenen Vorstellungen umwandeln, so dass ihnen das kleine gross und das schwere leicht erscheint, und überall alle jene Trugbilder aus Worten zerstört werden, wenn die Dinge selbst in den Geschäften herbeikommen?

Theaitetos. So weit ich in meinen Jahren es beurtheilen kann, gewiss. Aber auch ich glaube noch von den weiter entfernt stehenden einer zu sein.

Fremder. Darum werden auch wir Alle suchen, wie wir es auch jezt schon thun, dich auch ohne jene Einwirkungen so nahe als möglich hinzuzubringen. Wegen des Sophisten aber sage mir dieses, ob soviel schon gewiss ist, dass er als ein Nachahmer des
235 wirklichen zu den Zauberern gehört, oder ob wir noch zweifelhaft sind, dass er nicht etwa doch von allem, worin er zu wider-

sprechen geschikkt ist; davon auch die Erkenntniss in der That besizen möchte.

Theaitetos. Wie sollten wir wol, o Fremdling? Vielmehr ist das ja gewiss aus dem gesagten, dass er von denen einer ist, welche sich eine Art des Scherzes zugeeignet.

Fremder. Als einen Zauberer und Nachbildner müssen wir ihn also sezen?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht!

Fremder. Wolan also! Denn jezt ist es unsere Sache von dem Wilde nicht mehr abzulassen. Auch haben wir ihm fast, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnez ist, glüklich umgeworfen, so dass er dem wenigstens nicht mehr entkommen wird.

Theaitetos. Welchem doch?

Fremder. Dass er nicht vom Geschlecht der Taschenspieler einer ist.

Theaitetos. Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

Fremder. Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu theilen, und wenn uns gleich wie wir hineingestiegen der Sophist Stand hält, ihn dann zu fangen nach den Vorschriften des königlichen Gesezes, und diesem dann den Fang überreichend vorzulegen, wenn er sich aber wieder in Theile der nachahmenden Kunst verstekkt, ihm nachsezend immer wieder den Theil der ihn aufgenommen hat abzutheilen, bis er gefangen ist. Auf alle Weise soll weder er noch irgend ein anderes Geschlecht sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen das einzelne und das allgemeine zu behandeln.

Theaitetos. Wol gesprochen, und so müssen wir dies nun machen.

Fremder. Nach der bisherigen Weise der Eintheilung glaube ich nun auch wieder zwei Arten der Nachahmungskunst zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht im Stande zu bestimmen.

Theaitetos. So sage nur zuvor und theile uns ab, welche zwei Theile du meinst.

Fremder. Die eine welche ich in ihr sehe ist die ebenbildnerische Kunst der Ebenbilder. Diese besteht eigentlich darin, wenn Jemand nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend die Entstehung einer Nachahmung bewirkt.

Theaitetos. Wie aber? suchen nicht alle etwas Nachahmende eben dieses zu thun?

Fremder. Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen grossen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des schönen wiedergeben wollten, so weisst du wol würde das obere kleiner als recht und das untere grösser
236 erscheinen, weil das eine aus der Ferne das andere aus der Nähe von uns gesehn würde.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Lassen also nicht die Künstler das wahre gut sein, und suchen nicht die wirklich bestehenden Verhältnisse, sondern die welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen?

Theaitetos. Freilich wol.

Fremder. Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist ein Ebenbild zu nennen?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und der hiemit beschäftigte Theil der nachahmenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, die ebenbildnerische zu nennen.

Theaitetos. So ist er zu nennen.

Fremder. Wie aber was nur scheint, weil es gerade vom gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem schönen zu gleichen, wenn es aber Jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Und sehr bedeutend ist dieser Theil sowol in der Malerei als in der gesammten bildenden Kunst.

Theaitetos. Wie sollte er nicht?

Fremder. Und die ein Trugbild nicht ein Ebenbild hervorbringende Kunst, werden wir die nicht am richtigsten die trugbildnerische nennen?

Theaitetos. Bei weitem am richtigsten.

Fremder. Diese beiden Arten nun meinte ich gäbe es von der bildermachenden Kunst, die ebenbildnerische und die trugbildnerische.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Was ich aber damals noch unentschieden liess, in welche von beiden der Sophist zu sezen sei, das kann ich auch jezt noch nicht bestimmt sehen. Aber der Mann ist eben warlich räthselhaft und schwer zu erkennen; denn auch jezt ist er gar

schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft.

Theaitetos. Das scheint er.

Fremder. Bejahest du das aus eigner Einsicht, oder hat dich nur gleichsam die Welle der Rede, wie du es schon gewohnt bist, mit fortgerissen so schnell beizustimmen?

Theaitetos. Wie so, und weshalb fragst du das?

Fremder. In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen, und Scheinen ohne zu sein und dies Sagen zwar aber nicht wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehedem und auch jezt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsch reden oder meinen ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer zu begreifen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Diese Rede untersteht sich ja vorauszusezen, das 237
nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise falsches wirklich. Parmenides der grosse aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowol als in seinen Gedichten so sprach. Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, sagt er, nichtseiendes seie, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele. So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber muss es gewiss die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also lass uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt.

Theaitetos. Mir glaube nur sei alles genehm wie du willst, und wie die Rede sich am besten durchführen lässt, so gehe du bei der Untersuchung, und führe auch mich desselben Weges.

Fremder. Das soll geschehen. Sage mir also, das auf keine Weise seiende, das unterstehen wir uns ja doch irgend auszusprechen.

Theaitetos. Warum denn nicht?

Fremder. Nicht meine ich Streitens wegen oder zum Scherz, sondern wenn einer von den Zuhörern ernsthaft überlegend zeigen sollte, wo man dieses Wort anzubringen hat, das nichtseiende, glauben wir dass er selbst, wozu und wobei er es zu gebrauchen habe, wissen, und es dem Fragenden würde zeigen können?

Theaitetos. Schweres fragst du, und was gerade herausgesagt für einen wie mich ganz und gar unbeantwortlich ist.

Fremder. Soviel also ist doch gewiss, dass irgend einem seienden das nichtseiende nicht kann beigelegt werden.

Theaitetos. Wie ginge das wol!

Fremder. Wenn also nicht dem seienden, würde es auch wer es dem Etwas beilegte nicht richtig beilegen.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Das ist uns doch auch deutlich, dass wir dieses Wort Etwas jedesmal von einem seienden sagen. Denn allein es zu sagen gleichsam nakkt und von allem seienden enthlösst ist unmöglich. Nicht wahr?

Theaitetos. Unmöglich.

Fremder. Und giebst du wol mit Hinsicht hierauf zu, dass wer etwas sagt wenigstens Ein etwas sagt?

Theaitetos. Gewiss.

Fremder. Denn das Etwas, wirst du sagen, ist das Zeichen für eines, das etwelche oder Einige dagegen für viele.

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Wer daher nicht einmal etwas sagt muss ganz nothwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.

Theaitetos. Ganz nothwendig freilich.

Fremder. Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, dass ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müssten sogar läugnen der rede, der sich unterfängt das nichtseiende auszusprechen?

Theaitetos. Dann hätte doch alle Noth mit dieser Sache ein Ende.

238 *Fremder.* Noch thue nicht gross. Denn es ist noch eine Noth hierin zurükk, und zwar leicht die erste und grösste, denn sie betrifft den ersten Anfang der Sache selbst.

Theaitetos. Wie meinst du? sprich, und halte nichts zurükk.

Fremder. Einem seienden könnte wol ein anderes seiendes zukommen.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Wollen wir aber auch zugeben es sei möglich dass dem nichtseienden irgend seiendes zukäme?

Theaitetos. Wie sollten wir!

Fremder. Alle Zahl insgesammt sezen wir doch als seiend?

Theaitetos. Wenn anders irgend etwas als seiend zu sezen ist.

Fremder. So dürfen wir denn nicht wagen weder eine Mehrheit von Zahl noch auch die Einheit dem nichtseienden beizulegen.

Theaitetos. Freilich thäten wir nicht recht daran, wie es scheint, dies zu wagen nach dem was unsere Rede aussagt.

Fremder. Wie könnte nun wol Jemand ohne Zahl das nicht-

seiende nur mit dem Munde aussprechen, oder auch nur in seinen Gedanken auffassen?

Theaitetos. Woher das?

Fremder. Wenn wir nichtseiende sagen, legen wir da nicht eine Mehrheit der Zahl hinein?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und wenn nichtseiendes, dann wiederum die Einheit?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Und wir sagen doch, es sei weder recht noch billig, dass man suche seiendes mit dem nichtseienden zusammenzufügen.

Theaitetos. Du sprichst vollkommen wahr.

Fremder. Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken; sondern wie es etwas ungedenkliches ist und unbeschreibliches und unaussprechliches und unerklärliches?

Theaitetos. Auf alle Weise freilich.

Fremder. Habe ich mich aber etwa eben geirrt, als ich sagte, ich wolle nun die grösste Schwierigkeit in dieser Sache vortragen?

Theaitetos. Wie so? ist noch eine andere grössere anzuführen?

Fremder. Wie doch, du Wunderbarer, merkst du denn nicht eben an dem gesagten, dass auch den Gegner das nichtseiende in Noth bringt, so dass, wie auch Jemand versuche es zu widerlegen, er gezwungen wird ihm selbst widersprechendes davon zu sagen?

Theaitetos. Wie meinst du das? sage es mir noch deutlicher.

Fremder. Es braucht gar nicht, dass man es noch deutlicher an mir sehe! Denn ich, der ich festsetzte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit Theil haben, habe es doch vorher und jetzt geradezu eins genannt. Denn ich sage, das nichtseiende. Merkst du was?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Ja noch ganz vor kurzem wiederum sagte ich, es sei ein unaussprechliches und unbeschreibliches und unerklärliches. Folgst du?

Theaitetos. Ich folge. Wie sollte ich nicht?

Fremder. Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem vorigen widersprechendes.

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Und zugleich, indem ich ihm dieses zuschrieb, 239 sprach ich davon als von einem?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und auch indem ich es ein unerklärliches nannte und unbeschreibliches und unaussprechliches, richtete ich doch meine Rede so ein als ob es Eins wäre?

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Und wir behaupteten doch, wer richtig reden solle müsse es weder als eins noch als vieles bestimmen, noch es überall auch nur nennen; denn schon durch die blosse Angabe würde er es als Eins angeben.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Was soll man also nun schon von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jezt fände man mich überwunden in der Widerlegung des nichtseienden. Daher lass uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdrukk suchen über das nichtseiende; sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten.

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremder. Komm her und wakker wie Jünglinge sind strenge dich an was du kannst, und versuche ohne weder Sein noch Einheit noch Mehrheit der Zahl dem nichtseienden beizulegen, nach der richtigen Regel etwas davon auszusagen.

Theaitetos. Gar grosse und ungereimte Dreistigkeit müsste mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich, wissend wie es dir damit ergangen ist, sie selbst unternähme.

Fremder. Willst du also, so wollen wir dich und mich gehn lassen; aber bis wir auf einen treffen der dieses leisten kann, bis dahin wollen wir gestehen, dass höchst listiger Weise der Sophist in einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist.

Theaitetos. Das zeigt sich gar sehr.

Fremder. Also wenn wir behaupten, er besize eine trugbildnerische Kunst: so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegentheil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überall unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehn, o Theaitetos, was man wol dem jungen Manne auf die Frage antworten soll.

Theaitetos. Offenbar werden wir ihm anführen die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, und dann die gemalten und die geformten und was für andere es noch giebt.

Fremder. Nun sieht man recht, Theaitetos, dass du noch keinen Sophisten gesehen hast.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Du wirst glauben er blinze, oder er habe ganz und gar keine Augen.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Wenn du ihm eine solche Antwort giebst und ihm von Spiegeln und Schnizwerken sagst wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest als sähe er, und wird sich anstellen als wisse er weder von Wasser noch Spiegeln etwas noch überall vom Gesicht, und wird dich immer nur aus den Erklärungen fragen.

Theaitetos. Was nur? 240

Fremder. Das allgemeine in dem Allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit Einem Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allen Bild sagtest, was doch eins ist. So sprich nun und vertheidige dich, ohne dem Manne irgend zurükkzuweichen.

Theaitetos. Was sollten wir also anders sagen, dass ein Bild sei, o Fremdling, als das einem wahren ähnlich gemachte andere solche?

Fremder. Ein anderes solches wahres meinst du, oder worauf ziehst du das solches?

Theaitetos. Keinesweges doch ein wahres sondern ein scheinbares gewiss.

Fremder. Und meinst du unter dem wahren das wirklich seiende?

Theaitetos. So meine ich es.

Fremder. Und wie? unter dem nichtwahren also das Gegentheil des wahren?

Theaitetos. Was sonst?

Fremder. Also für nichtseiend erklärst du das scheinbare, wenn du es doch als das nichtwahre beschreibst.

Theaitetos. Aber es ist ja doch!

Fremder. Wie? doch gewiss nicht wahr meinst du?

Theaitetos. Das freilich nicht. Aber Bild ist es doch wirklich.

Fremder. Ist es nun also nicht wirklich nicht seiend, doch wirklich das was wir ein Bild nennen?

Theaitetos. In einer solchen Verflechtung scheint freilich das nichtseiende mit dem seienden verflochten zu sein, die ganz ungereimt ist.

Fremder. Wie sollte sie auch nicht ungereimt sein? und du siehst nun doch, wie durch dieses Schnell wechseln der vielköpfige Sophist uns genöthiget hat dem nichtseienden wider Willen zuzugestehen, dass es irgend wie sei.

Theaitetos. Das sehe ich nur zu gut.

Fremder. Wie nun weiter? Als was können wir endlich seine Kunst bestimmen um mit uns selbst einig zu werden?

Theaitetos. Wie so und aus welcher Besorgniss sagst du dies?

Fremder. Wenn wir nun sagen, er täusche mit Trugbildern, und seine Kunst sei eine täuschende, sagen wir dann unsere Seele stelle falsches vor vermittelst seiner Kunst? oder was sagen wir?

Theaitetos. Dieses, denn was sollten wir anderes sagen?

Fremder. Falsche Vorstellung ist aber die das entgegengesetzte von dem, was ist, vorstellt? oder wie?

Theaitetos. Das entgegengesezte.

Fremder. Also sagst du die falsche Vorstellung stelle nichtseiendes vor?

Theaitetos. Nothwendig.

Fremder. Etwa, dass das nichtseiende nicht sei, stellt sie vor, oder dass das auf keine Weise seiende doch irgendwie sei?

Theaitetos. Nothwendig doch wol dass das nichtseiende irgendwie sei, wenn sich doch einer auch nur im geringsten täuschen soll.

Fremder. Kann er nicht auch vorstellen, dass das auf alle Weise seiende keinesweges sei?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Auch das also ist falsch?

Theaitetos. Auch das.

Fremder. Und dies beides ist, glaube ich, auf gleiche Weise für eine falsche Rede zu halten, welche sagt, das seiende sei nicht, und welche, das nichtseiende sei.

241 *Theaitetos.* Wie könnte eine solche wol auch anders sein!

Fremder. Wol schwerlich! Aber dies wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wol Jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn das schon als unaussprechlich, unbeschreiblich, unerklärlich und ungedenklich vorher ist zugestanden worden, wovon vor diesem die Rede war. Wir verstehen doch Theaitetos, was er meint?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht verstehen, dass er sagen wird, wir behaupteten das Gegentheil von dem vorigen, wenn wir wagten zu sagen falsches sei in Vorstellungen und Reden? Denn wir würden dadurch gar vielfältig genöthiget mit dem nichtseienden das seiende zu verknüpfen, nachdem wir nur eben eingestanden dies sei das allerunmöglichste.

Fremder. Richtig erinnert. Aber nun ist Zeit zu berathschlagen, was zu machen ist mit dem Sophisten. Denn wie die Einwendun-

gen und die Schwierigkeiten, wenn wir ihn aufspüren wollen, indem wir ihn in die Kunst der Betrüger und Zauberer sezen, uns leicht und zahlreich zuströmen, das siehst du.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Und wir haben nur einen kleinen Theil davon durchgenommen, da sie geradezu unendlich sind.

Theaitetos. So würde es denn, wie es scheint, unmöglich sein den Sophisten zu fangen, wenn sich dies so verhält.

Fremder. Wie also? wollen wir also weichlich sein und ablassen?

Theaitetos. Nein, sage ich, das sollen wir nicht, so lange wir noch im Stande sind den Mann auch nur im mindesten zu fassen.

Fremder. Wirst du also Nachsicht haben, und dich wie du jezt sagtest begnügen, wenn wir irgend wie auch nur ein weniges von einem so starken Saze abreissen können?

Theaitetos. Wie sollte ich das nicht?

Fremder. So erbitte ich mir nun weiter auch noch dieses von dir.

Theaitetos. Was?

Fremder. Dass du mich nicht für einen ansehest, der seinem Vater Gewalt thut.

Theaitetos. Warum das?

Fremder. Weil wir den Saz des Vater Parmenides nothwendig wenn wir uns vertheidigen wollen prüfen, und erzwingen müssen, dass sowol das nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, als auch das seiende wiederum irgendwie nicht ist.

Theaitetos. Es leuchtet ein', dass dies muss durchgefochten werden in unsern Reden.

Fremder. Wie sollte das nicht einleuchten, sogar wie man zu sagen pflegt dem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben Niemand im Stande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst, oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genöthiget ist sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Vollkommen wahr.

Fremder. Darum nun müssen wir wagen, jenen väterlichen 242
Saz anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgend eine Bedenklichkeit hievon abhält.

Theaitetos. Uns soll doch nichts davon irgend abhalten.

Fremder. So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

Theaitetos. Sage nur.

Fremder. Ich sagte doch nur eben, dass ich von dieser Widerlegung schon immer habe ablassen gemusst, und so auch jezt.

Theaitetos. Das sagtest du.

Fremder. Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, dass ich dir nicht etwa ganz wild vorkomme, wenn ich auf der Stelle umwende von unten nach oben. Denn deinetwegen wollen wir noch einmal dran gehn den Saz zu widerlegen, wenn es uns anders gelingt.

Theaitetos. Mir wirst du nicht scheinen irgend Unrecht zu begehen, wenn du noch einmal zu diesem Beweise und dieser Widerlegung schreitest, deshalb also gehe nur dreist zu.

Fremder. Wolan, womit soll man nun diese gewagte Rede beginnen? Mich dünkt, Kind, diesen Weg müssen wir ganz nothwendig einschlagen.

Theaitetos. Welchen doch?

Fremder. Was wir jezt glauben ganz sicher zu haben, das lass uns zuerst nachsehn, ob wir nicht daran irre sind, und es uns nur leichtsinniger Weise zugestehen wir hätten es aufs genaueste überlegt.

Theaitetos. Sage nur deutlicher was du meinst.

Fremder. Etwas obenhin scheint Parmenides mit uns umgegangen zu sein, und wol Alle die jemals an eine Sonderung der Dinge sich gewagt haben, um zu bestimmen, welcherlei und wievielerlei sie sind.

Theaitetos. Weshalb?

Fremder. Jeder scheint es hat uns sein Geschichtchen erzählt wie Kindern. Der Eine, dreierlei wäre das seiende, bisweilen einiges davon mit einander im Streit, dann wieder alles Freund, da es dann Hochzeiten giebt und Zeugungen und Auferziehungen des Erzeugten. Ein Anderer beschreibt es zwiefach, feucht und trokken oder warm und kalt, und bringt beides zusammen und stattet es aus. Unser Eleatisches Volk aber vom Xenophanes und noch früher her trägt seine Geschichte so vor, als ob das was wir Alles nennen nur Eins wäre. Gewisse Ionische und Sikelische Musen aber haben späterhin gemerkt, es wäre sicherer beides zusammenflechtend zu sagen, das seiende sei Vieles und auch Eines, und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten. Denn

sondernd mische es sich immer, sagen die strengeren Musen, die weicheren aber lassen nach, dass sich dies immer so verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreundet, dann wieder Vieles und sich selbst feindselig erregt durch den Streit. Ob nun an dem allen einer von ihnen etwas wahres gesagt hat oder nicht, das ist schwierig, und 243
es ist wol auch frevelhaft so hoch berühmten Männern des Alterthums Vorwürfe zu machen; soviel aber kann man doch ohne sich irgend zu vergehen behaupten.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Dass sie uns Andere allzusehr übersehen und geringschäzig behandelt haben. Denn ohne danach zu fragen, ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurükkbleiben, bringen sie jeder das seinige zu Ende.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Wenn einer von ihnen spricht und behauptet es sei oder sei geworden oder werde Vieles oder Zwei oder Eines, und warmes mit kaltem vermischt, oder anderwärts her Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst denn du Theaitetos, bei den Göttern, jemals etwas hievon was sie meinen? Ich wenigstens als ich jünger war, glaubte auch das was uns jezt so schwierig ist, das nichtseiende wenn Jemand davon sprach genau zu verstehen, jezt aber siehst du in welcher Noth wir damit sind.

Theaitetos. Ich sehe es.

Fremder. Vielleicht aber begegnet uns in unserer Seele dasselbe nicht weniger auch mit dem seienden, dass wir von diesem glauben es hätte damit keine Noth und wir verständen was Jemand davon sagt, von jenem aber nicht, da wir uns doch gegen beides ganz gleich verhalten.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremder. Und von dem übrigen vorher erwähnten soll uns dasselbe gelten.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Das vielerlei andere nun wollen wir in der Folge erwägen wenn du meinst, wegen des grössten aber und hauptsächlichsten müssen wir jezt zusehn.

Theaitetos. Welches meinst du? oder willst du offenbar wir sollen zuerst das seiende erforschen, wie es doch die welche davon reden eigentlich darzustellen meinen?

Fremder. Beim rechten Ort, o Theaitetos, hast du es ergriffen. Ich meine nämlich wir müssen dieses Verfahren anwenden,

sie als ob sie selbst zugegen wären so auszufragen. Wolan Alle die ihr sagt alles sei warmes und kaltes oder zwei andere dergleichen, was sagt ihr doch nun eigentlich aus von diesen beiden, wenn ihr sagt dass sie beide und jedes von beiden sind? Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein denken? Sollen wir es sezen als ein drittes ausser jenen beiden, und also das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch sezen? Denn nennt ihr eines von diesen beiden das seiende, so sagt ihr nicht mehr dass beide auf gleiche Weise sind, und so wäre auf beiderlei Weise nur Eins und nicht Zwei.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. Ihr wollt aber doch beide das seiende nennen.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremder. Aber, ihr Lieben, wollen wir dann sagen, auch so würdet ihr ganz deutlich sagen dass die zwei eins sind.

244 *Theaitetos.* Ganz richtig gesprochen.

Fremder. Da nun wir keinen Rath wissen, so macht doch ihr selbst uns recht anschaulich, was ihr doch andeuten wollt, wenn ihr seiendes sagt. Denn offenbar wisst ihr doch dies schon lange, wir aber glaubten es vorher zwar zu wissen, jezt aber stehen wir rathlos. Lehret uns also zuerst dieses, damit wir uns nicht einbilden zu verstehen was ihr saget, indess uns ganz das Gegentheil hievon widerfährt. Wenn wir so sprechen und das von diesen sowol als allen andern fordern, welche sagen das All sei mehr als Eins, werden wir dann wol grosses Unrecht begehen, Kind?

Theaitetos. Gewiss gar nicht.

Fremder. Wie nun, sollen wir von denen welche das All als Eins angeben etwa nicht nach Vermögen erforschen was sie wol sagen von dem seienden?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Dies also mögen sie uns beantworten. Ihr sagt es sei nur Eins? — Das sagen wir, werden sie sagen. — Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und wie, seiendes nennt ihr etwas?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Dasselbe was Eins? und bedient euch für dasselbe zweier Benennungen? oder wie?

Theaitetos. Was sollen sie nun wol hierauf, o Fremdling, antworten?

Fremder. Offenbar, o Theaitetos, ist es dem von dieser Vor-

aussezung ausgehenden gar nicht leicht auf das jezt gefragte und auf jegliches andere irgend zu antworten.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Zu gestehen es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesezt hat als Eins, ist doch ganz lächerlich.

Theaitetos. Wie sollte es nicht?

Fremder. Ja überall es sich gefallen zu lassen wenn man sagt es gebe einen Namen, der ja doch keine Erklärung zuliesse.

Theaitetos. Weshalb?

Fremder. Denn sezt er zuerst den Namen als ein von der Sache verschiedenes, so nennt er doch zwei.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Sezt er aber den Namen als einerlei mit ihr: so wird er entweder genöthiget sein zu sagen, er sei Name von nichts, oder wenn er sagen will von etwas, so wird herauskommen, der Name sei des Namens Name und sonst keines andern.

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Und auch das Eins, welches dann nur des Einen Eins ist, auch dieses sei wiederum nur eines Namens Eins.

Theaitetos. Nothwendig.

Fremder. Und wie, das Ganze sei verschieden von dem seienden Einen, werden sie sagen, oder einerlei damit?

Theaitetos. Wie sollten sie nicht lezteres jezt und immer sagen?

Fremder. Wenn es nun ganz ist, wie ja auch Parmenides sagt, Aehnlich von überall her der schönstgerundeten Kugel Gleich von der Mitte heraus sich verbreitend; denn grösser nach hierhin, Kleiner nach dorthin sein, das darf es sich nimmer vergönnen, so hat das seiende als ein solches ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wol ganz nothwendig Theile. Oder wie?

Theaitetos. So allerdings.

Fremder. Allein dem getheilten kann zwar in Beziehung auf 245
die Gesammtheit seiner Theile die Einheit zukommen, und nichts steht im Wege, dass es auf diese Art als ein Ganzes und All auch Eins sei.

Theaitetos. Woher auch?

Fremder. Aber ist es nicht unmöglich, dass dieses dem dies alles zukommt das Eins selbst sei?

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Vollkommen untheilbar muss doch wol das wahre Eins nach der richtigen Erklärung angenommen werden.

Theaitetos. Das muss es freilich.

Fremder. Ein solches aber aus vielen Theilen bestehendes stimmt nicht mit dieser Erklärung.

Theaitetos. Ich verstehe.

Fremder. Soll nun das seiende, so dass ihm nur die Eigenschaft des Eins zukomme, Eins und ganz sein, oder sollen wir ganz und gar nicht sagen, dass das seiende ganz sei?

Theaitetos. Eine schwere Wahl legst du mir vor.

Fremder. Ganz richtig bemerkt. Denn wenn das seiende nur die Eigenschaft hat auf gewisse Weise Eins zu sein: so zeigt es sich ja als nicht dasselbige seiend mit dem Eins, und so wird doch alles mehr sein als Eins.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Wenn aber dagegen das seiende nicht, weil ihm nur die Eigenschaft von jenem zukäme, ganz ist, das Ganze selbst aber ist auch, so wird ja das seiende sich selbst fehlen.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Und wenn es diesem zufolge sich selbst fehlt, so wird ja das seiende nicht seiend sein.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und es wiederum wird alles mehr als Eins, wenn das seiende und das Ganze abgesondert jedes sein eignes Wesen bekommen.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Ist hingegen das Ganze selbst ganz und gar nicht: so begegnet dem seienden nicht nur das nämliche wie vorher; sondern ausserdem dass es nicht ist, kann es auch nicht einmal geworden sein.

Theaitetos. Warum nicht?

Fremder. Das gewordene ist immer ein Ganzes geworden. So dass weder ein Sein noch ein Werden als seiend anzunehmen ist, wenn man das Ganze nicht unter das seiende sezt.

Theaitetos. Auf alle Weise scheint sich dies so zu verhalten.

Fremder. Aber auch überall nicht irgendwie gross darf das nicht ganze sein. Denn ist es irgendwie gross, so ist es doch, wie gross es auch sei, so gross nothwendig ganz.

Theaitetos. Offenbar ja.

Fremder. Und es wird sich zeigen, wie eben so jedes tausend andern nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ausgesezt ist für den welcher sagt, das seiende sei nur zwei oder nur eins.

Theaitetos. Das offenbart sich schon durch das jezt zum Vor-

schein kommende. Denn an jedes knüpft sich immer ein anderes, und bringt grössere und schwierigere Irrung in jedes vorher gesagte hinein.

Fremder. Die nun welche sich so genau einlassen über das seiende und nichtseiende haben wir ganz zwar noch gar nicht durchgenommen. Doch es sei schon genug. Aber die sich anders erklären müssen wir nun auch in Betrachtung ziehn, um an Allen zu sehen, dass es um nichts leichter ist das seiende als das nichtseiende zu erklären, was es ist.

Theaitetos. So lass uns denn auch an diese gehn.

Fremder. Zwischen diesen scheint mir nun ein wahrer Riesen- 246
krieg zu sein wegen ihrer Uneinigkeit unter einander über das Sein.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Die Einen ziehn alles aus dem Himmel und dem unsichtbaren auf die Erde herab mit ihren Händen buchstäblich Felsen und Eichen umklammernd. Denn an dergleichen alles halten sie sich und behaupten das allein sei woran man sich stossen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären; und wenn von den Andern einer sagt es sei auch etwas was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

Theaitetos. Ja arge Leute sind das von denen du sprichst, denn ich bin auch schon auf mehrere solche getroffen.

Fremder. Daher auch die gegen sie streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem unsichtbaren vertheidigen, und behaupten gewisse gedenkbare unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, jener ihre Körper aber und was sie das wahre nennen stossen sie ganz klein in ihren Reden, und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Zwischen ihnen aber, o Theaitetos, ist hierüber ein unermessliches Schlachtgetümmel immerwährend.

Theaitetos. Wahr.

Fremder. Lass uns also von beiden Theilen nach einander Erklärung fordern über das Sein welches sie annehmen.

Theaitetos. Wie sollen wir das aber machen?

Fremder. Von denen die es in Ideen sezen ist es leichter, denn sie sind zahmer; von denen aber die mit Gewalt alles in das körperliche ziehen ist es schwerer, vielleicht wol gar unmöglich. Aber so, glaube ich, müssen wir es mit ihnen machen.

Theaitetos. Wie?

Fremder. Am liebsten, wenn es möglich wäre, sie in der That besser machen; wenn aber dies nicht angeht, dann wenigstens

in unserer Rede, indem wir voraussezen dass sie uns rechtlicher als sie jezt wol zu thun pflegen antworten. Denn was von Besseren eingestanden wird ist ja wol mehr werth als was von Schlechteren. Und wir kümmern uns ja nicht um sie, sondern suchen nur das wahre.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. So lass denn sie die Bessergewordenen dir antworten, und dolmetsche uns was sie sagen.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremder. Mögen sie dann sagen, ob sie annehmen es gebe sterbliches lebendiges?

Theaitetos. Wie sollten sie das nicht!

Fremder. Und ob sie eingestehen dies sei ein beseelter Leib?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Dass sie also die Seele unter das seiende sezen?

Theaitetos. Ja.

247 *Fremder.* Und wie? nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht? und die eine vernünftig, die andere unvernünftig?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Nicht auch dass jede durch Anwesenheit der Gerechtigkeit eine solche werde, und durch des Gegentheils eine entgegengesezte?

Theaitetos. Ja auch das geben sie zu.

Fremder. Aber dass, was bei einem anwesend sein kann und abwesend, doch auf alle Weise etwas sei, werden sie wol auch sagen?

Theaitetos. Sie sagen es also.

Fremder. Wenn also Gerechtigkeit und Vernünftigkeit und die übrige Tugend und so auch die Seele, in welcher dies alles einwohnt, wirklich ist: behaupten sie denn etwa, dass irgend von dem allen etwas sichtbar sei und greiflich oder alles unsichtbar?

Theaitetos. Nichts ist wol von dem allen sichtbar.

Fremder. Und wie? sagen sie dass etwas hievon einen Leib habe?

Theaitetos. Das werden sie wol nicht mehr ganz auf einerlei Weise beantworten, sondern die Seele selbst schiene ihnen einen Leib zu besizen, von der Gerechtigkeit aber und wonach du sonst fragtest werden sie sich wol der Kühnheit schämen sowol zu behaupten dass alles dieses gar nicht sei, als auch darauf zu bestehen, dass es ganz leiblich sei.

Fremder. Offenbar, Theaitetos, sind uns ja die Männer besser geworden. Denn auch nicht eins von allem diesen würden die ächten Ausgesäeten und Erdgebornen unter ihnen scheuen, sondern darauf beharren, dass, was sie nicht im Stande sind in den Händen zu zerdrükken auch ganz und gar nichts ist.

Theaitetos. Recht so denken sie wie du sagst.

Fremder. Lass sie uns also nochmals fragen; denn wenn sie auch nur ein weniges von dem seienden als unkörperlich zugeben wollen, das reicht schon hin. Denn was nun diesem zugleich und auch jenem was Körper hat eignet, worauf sie ja eben sehen indem sie sagen beides sei, das müssen sie dann angeben. Vielleicht nun würden sie dabei verlegen sein; und wenn ihnen dergleichen begegnete, so sieh zu, ob sie wol, wenn wir es ihnen vorhielten, annehmen und eingestehn würden das seiende sei solcherlei etwa.

Theaitetos. Was denn? Sprich und wir wollen gleich sehn.

Fremder. Ich sage also was nur irgend ein Vermögen besizt, es sei nun ein anderes zu irgend etwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das alles sei wirklich. Ich seze nämlich als Erklärung fest um das seiende zu bestimmen, dass es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft.

Theaitetos. Wol, da sie selbst vor der Hand nichts besseres als dieses zu sagen haben, so nehmen sie dieses an.

Fremder. Schön. Denn in der Folge wird es sich vielleicht uns eben so gut als ihnen anders zeigen. Mit ihnen bleibe uns also nun dieses gemeinschaftlich festgestellt.

Theaitetos. Es bleibt.

Fremder. Und nun lass uns zu den Andern gehen, den Freun- 248
den der Ideen. Du aber dolmetsche uns auch das ihrige.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremder. Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt von einander an. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden; durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein, welches wie ihr sagt sich immer auf gleiche Weise verhält; das Werden aber immer anders.

Theaitetos. Das sagen wir allerdings.

Fremder. Aber dieses Gemeinschaft haben, ihr Allerbesten,

was sollen wir doch sagen, dass ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns gesagte?

Theaitetos. Welches denn?

Fremder. Ein Leiden oder eine Einwirkung aus irgend einer Kraft in dem was mit einander zusammentrifft entstehend. Vielleicht aber, o Theaitetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht vernehmen, ich aber etwa aus alter Bekanntschaft.

Theaitetos. Wie erklären sie sich also?

Fremder. Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgebornen über das Sein gesagt haben.

Theaitetos. Welches?

Fremder. Wir sezten das als eine hinreichende Erklärung des seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu thun?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Hierauf nun erwiedern sie dieses, dass dem Werden allerdings das Vermögen zu leiden und zu thun eigne, dem Sein aber behaupten sie sei keines von diesen beiden Vermögen angemessen.

Theaitetos. Da sagen sie wol etwas.

Fremder. Worauf wir jedoch entgegnen müssen, dass wir noch bestimmter von ihnen zu erfahren wünschen, ob sie darüber mit uns einig sind, dass die Seele erkenne und das Sein erkannt werde.

Theaitetos. Das bejahen sie doch gewiss.

Fremder. Und wie das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Thun oder ein Leiden oder beides? oder das eine ein Thun und das andere ein Leiden? oder meint ihr keines habe mit keinem von beiden irgend etwas zu schaffen? Gewiss doch keines mit keinem; denn sonst widersprächen sie dem vorigen.

Theaitetos. Ich verstehe.

Fremder. Dieses nämlich, dass wenn das Erkennen ein Thun ist, so folgt nothwendig dass das erkannte leidet, dass also nach dieser Erklärung das Sein, welches von der Erkenntniss erkannt wird, wiefern erkannt in sofern auch bewegt wird, vermöge des Leidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Aber wie, beim Zeus! sollen wir uns leichtlich überreden lassen, dass in der That Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft seienden gar nicht eigne? Dass es

weder lebe noch denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft 249
entbehrend unbeweglich stehe?

Theaitetos. Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen!

Fremder. Oder sollen wir, dass es Vernunft habe, bejahen, dass aber Leben, läugnen?

Theaitetos. Wie nun?

Fremder. Oder sollen wir sagen dies beides wohne ihm zwar ein, nur wollen wir behaupten in einer Seele habe es dieses nicht.

Theaitetos. Aber auf welche andere Weise sollte es dies wol haben können?

Fremder. Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur dass es obwol belebt ganz unbewegt dastehe?

Theaitetos. Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

Fremder. Dass also bewegtes und Bewegung müsste eingeräumt werden als seiend?

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Denn es folgt ja, o Theaitetos, dass wenn alles unbewegt ist niemand nirgend von nichts könne Verstand haben.

Theaitetos. Offenbar ja.

Fremder. Allein wenn wir wiederum einräumten, dass alles bewegt und verändert werde: so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem seienden ausschliessen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Das auf gleiche Weise, und eben so und in derselben Beziehung, dünkt dich denn das ohne Ruhe statt finden zu können?

Theaitetos. Keinesweges.

Fremder. Und siehst du etwa, dass ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntniss sein oder entstehen kann?

Theaitetos. Nichts weniger.

Fremder. Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Verstand bei Seite schafft, und dann noch irgend worüber etwas behaupten will.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schäzt, ist wie es scheint deshalb auf alle Weise genöthiget, weder von denen, welche das All es sei nun als Eins oder als viele Ideen sezen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die welche das seiende durchaus bewegen auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die Kinder zu begehren pflegen muss

er beides von dem seienden und All, dass es unbewegt und dass es bewegt sei, sagen.

Theaitetos. Vollkommen wahr.

Fremder. Wie nun? kommt es dir nicht vor als ob wir das seiende jezt recht ordentlich mit unserer Erklärung umfasst hätten?

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. O weh, Theaitetos! wie sehe ich dass wir nun nichts mehr davon verstehen werden, als nur dass es keine Auskunft giebt bei dieser Untersuchung!

Theaitetos. Wie so, und was hast du nur schon wieder?

Fremder. Du Glükklicher, siehst du nicht ein, dass wir nun eben in der grössten Unwissenheit darüber sind, und uns nur einbilden etwas gesagt zu haben?

Theaitetos. Ich bilde mir es noch ein. Und wie es uns bewusst wieder so um uns stehen sollte begreife ich gar nicht.

Fremder. Sieh nur genauer zu, ob, nachdem wir dies alles zugestanden, wir mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten das All sei warmes und kaltes.

250 *Theaitetos.* Erinnere mich doch, was?

Fremder. Gern, und ich will dies so zu thun suchen, dass ich dich frage wie damals jene, damit wir zugleich etwas weiter kommen.

Theaitetos. Gut.

Fremder. Wol denn, hältst du Bewegung und Ruhe nicht für einander ganz entgegengesezt?

Theaitetos. Wie könnte ich anders?

Fremder. Aber du sagst doch, dass beide und jede gleich sehr sind.

Theaitetos. Das sage ich freilich.

Fremder. Meinst du nun, dass beide und jede bewegt werden wenn du einräumst dass sie sind?

Theaitetos. Keinesweges.

Fremder. Sondern dass sie ruhen willst du andeuten, wenn du sagst dass sie beide sind?

Theaitetos. Wie doch das?

Fremder. Also sezest du doch das seiende in deiner Seele als ein drittes ausser diesen, indem du Ruhe und Bewegung als von jenem umschlossen zusammenfassend, und auf ihre Gemeinschaft in dem Sein Hinsicht nehmend, beiden das Sein beilegst.

Theaitetos. Wir mögen wol in der That das seiende als ein drittes andeuten, indem wir sagen, dass Bewegung und Ruhe sind.

Fremder. Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen ist das seiende, sondern ein von diesen verschiedenes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Also vermöge seiner eigenen Natur wird das seiende weder ruhen noch sich bewegen.

Theaitetos. Schwerlich.

Fremder. Wohin soll also seine Gedanken noch wenden wer etwas deutliches darüber bei sich festsezen will?

Theaitetos. Wohin wol auch?

Fremder. Nirgends hin wol so leicht, denke ich. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen? Das seiende hat sich uns aber jezt ausserhalb beider gezeigt, ist das nun wol möglich?

Theaitetos. Gewiss das allerunmöglichste.

Fremder. Daran müssen wir uns aber hiebei wol erinnern.

Theaitetos. Woran doch?

Fremder. Dass als wir über das nichtseiende gefragt wurden, wo man dieses Wort wol anbringen müsste, wir auch in gänzlicher Verlegenheit befangen waren. Erinnerst du dich dessen?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremder. Sind wir nun wol in geringerer Verlegenheit über das seiende?

Theaitetos. Mir, o Fremdling, scheinen wir wo möglich in noch grösserer.

Fremder. Dies liege also hier so unentschieden. Da nun aber das seiende und das nichtseiende zu ganz gleichen Theilen gehen in dieser Verlegenheit: so ist doch nun Hoffnung, dass so wie nur das eine von ihnen sich uns, sei es nun dunkler oder bestimmter, darstellt, auch das andere eben so sich darstellen werde; und wenn wir keines von beiden sehen sollten, wollen wir 251
wenigstens die Erklärung beider zugleich auf die anständigste Weise wie wir nur können weiter bringen.

Theaitetos. Schön.

Fremder. Erklären wir denn, auf welche Weise wir doch jedesmal eine und dieselbe Sache mit vielen Namen benennen.

Theaitetos. Wie was doch? gieb mir ein Beispiel.

Fremder. Wir sagen doch von einem Menschen gar vielerlei indem wir ihn danach benennen, wenn wir ihm Farbe beilegen und Gestalt und Grösse, auch Fehler und Tugenden, in welchen und hunderttausend anderen Fällen wir denn nicht nur sagen, dass

er ein Mensch ist, sondern auch dass er gut ist, und unzähliges andere, und eben so verhält es sich mit allen andern Dingen, dass wir jedes als Eins sezen, und hernach doch wieder vieles davon sagen mit vielerlei Benennungen erklären durch vielerlei Worte.

Theaitetos. Wahr gesprochen.

Fremder. Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja Jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, dass es unmöglich ist, dass vieles Eins und Eins vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran nicht zu leiden dass man einen Menschen gut nenne, sondern das gute gut und den Menschen Mensch. Du triffst gewiss oft, denke ich, Theaitetos, solche die sich auf dergleichen gelegt haben, alte Leute bisweilen die aus Geistesarmuth dergleichen bewundern, oder auch selbst meinen Wunder was für Weisheit daran erfunden zu haben.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Damit wir uns also an Alle wenden, die jemals was auch immer über das Sein vorgetragen haben: so sei zu diesen sowol als zu den übrigen mit denen wir vorher schon uns unterredeten noch dieses frageweise gesprochen.

Theaitetos. Was also?

Fremder. Ob wir weder das Sein der Ruhe und Bewegung verknüpfen, noch überall irgend eines mit dem andern, sondern als unvermischbar und unfähig eines an dem andern Theil zu haben, alles in unsern Reden sezen wollen? Oder ob wir alles in Eins zusammenbringen als der Gemeinschaft unter sich fähig? oder einiges zwar, anderes aber nicht? Welches hievon, o Theaitetos, sollen wir sagen dass diese vorziehn?

Theaitetos. Ich weiss für sie nichts hierauf zu antworten. Warum willst du also nicht einzeln jedes beantwortend zusehn was aus jedem folgt?

Fremder. Wol gesprochen. Sezen wir also zuerst, wenn du willst, den Fall sie sagten Nichts habe irgend ein Vermögen mit irgend einem zu irgend etwas in Gemeinschaft zu treten. Dann werden also Bewegung und Ruhe nirgendwie am Sein Antheil haben.

Theaitetos. Freilich nicht.

252 *Fremder.* Und wie? wird dann wol eine von ihnen sein können, wenn sie mit dem Sein gar keine Gemeinschaft hat?

Theaitetos. Keine wird sein.

Fremder. Plözlich also geräth durch diese Annahme alles in Aufruhr wie es scheint, sowol bei denen die das All bewegen,

als bei denen die es als Eins hinstellen, und die den Ideen nach das seiende als immer auf gleiche Weise sich verhaltend annehmen. Denn sie alle verknüpfen doch das Sein, indem die einen sagen es sei wirklich bewegt, die andern es sei wirklich ruhig.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Eben so auch die welche das All bald zusammensezen und bald theilen, es sei nun dass sie es in das Eine und das unendliche aus dem Einen, oder dass sie es in endliche Bestandtheile theilen und aus diesen zusammensezen, und gleichviel sie mögen annehmen dies geschehe abwechselnd, oder auch es geschehe immer, auf jede Weise sagen sie doch Alle nichts, wenn es keine Vermischung giebt.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Und weiter müssen die selbst am allerlächerlichsten ihre eigne Rede strafen, welche nicht leiden wollen, dass man irgend etwas von einem andern ihm durch Gemeinschaft zukommenden benenne.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Sie sind doch überall genöthiget das Sein zu gebrauchen, und das Ohne und das andere und tausenderlei anderes dessen sie nicht vermögend sind sich zu enthalten, dass sie es nicht in ihren Reden verknüpfen, und bedürfen daher nicht dass Jemand sonst sie widerlege, sondern wie man zu sagen pflegt von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.

Theaitetos. Das ist recht ähnlich und wahr!

Fremder. Wie aber wenn wir nun alles liessen ein Vermögen haben, sich unter einander zu verbinden?

Theaitetos. Das aber kann ich sogar widerlegen.

Fremder. Wie so? Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde, und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese beiden zusammenkämen, und das ist doch aus allen Gründen unmöglich, dass die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewege.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Das dritte bleibt uns also allein übrig.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Aber eines von diesen ist doch nothwendig, dass entweder alles, oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht sich vermischen könne?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Und zwei sind doch als unmöglich erfunden.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Jeder also der richtig antworten will muss das übrige von den dreien annehmen.

Theaitetos. Offenbar.

Fremder. Wenn nun einiges sich hiezu versteht, anderes nicht: so geht es damit fast wie mit den Buchstaben. Denn auch von diesen lassen sich einige nicht zusammenstellen mit einander,
253 andere einigen sich wol.

Theaitetos. Das ist sicher.

Fremder. Die Selbstlauter aber gehen verträglich vor den übrigen wie ein Band durch alle hindurch, so dass es ohne einen von ihnen auch für die übrigen nicht möglich ist dass einer sich mit einem andern verbinde.

Theaitetos. Ganz unmöglich.

Fremder. Weiss nun Jeder, welche mit welchen in Gemeinschaft treten können? Oder gehört dazu eine Kunst, wenn man es recht machen will?

Theaitetos. Eine Kunst.

Fremder. Was für eine?

Theaitetos. Die Sprachkunde.

Fremder. Und ist es nicht was die hohen und tiefen Töne betrifft eben so? der welcher die Kunst besitzt einzusehn, welche sich mit einander vermischen lassen und welche nicht, ist der Tonkünstler, wer dies aber nicht versteht, der untonkünstlerische?

Theaitetos. Eben so.

Fremder. Und bei jeder anderen Kunst und unkünstlerischem Verfahren werden wir anderes ähnliche finden.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Da wir nun zugestanden haben, dass auch die Begriffe sich gegen einander auf gleiche Weise in Absicht auf Mischung verhalten: muss nicht auch mit einer Wissenschaft seine Reden durchführen, wer richtig zeigen will, welche Begriffe mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? und wiederum ob es solche sie allgemein zusammenhaltende giebt, dass sie im Stande sind sich zu vermischen? und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

Theaitetos. Wie sollte es hiezu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wol der grössten!

Fremder. Und wie, Theaitetos, sollen wir diese nennen? oder

sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken in die Wissenschaft freier Menschen hineingerathen? und mögen wol gar den Sophisten suchend zuerst den Philosophen gefunden haben?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Das Trennen nach Gattungen, dass man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft?

Theaitetos. Das wollen wir sagen.

Fremder. Wer also dieses gehörig zu thun versteht, der wird Eine Idee durch viele einzeln von einander gesonderte nach allen Seiten auseinander gebreitet genau bemerken, und viele von einander verschiedene von Einer äusserlich umfasste, und wiederum Eine durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte. Dies heisst dann, in wiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und in wiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen.

Theaitetos. Auf alle Weise gewiss.

Fremder. Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem Andern anweisen als dem rein und recht philosophirenden?

Theaitetos. Wie sollte man es wol einem Andern anweisen!

Fremder. In dieser Gegend herum werden wir also jetzt sowol als hernach wenn wir ihn suchen den Philosophen finden, schwer freilich auch ihn genau zu erkennen, nur von ganz anderer Art ist die Schwierigkeit des Sophisten und die seinige. 254

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Der eine in die Dunkelheit des nichtseienden entfliehend, mit der er aus unkünstlerischer Uebung Bescheid weiss, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Nicht wahr?

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Der Philosoph hingegen, in vernunftmässigem Verfahren mit der Idee des seienden stets beschäftiget, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keinesweges leicht zu erblikken. Denn die Geistesaugen der meisten sind in das göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.

Theaitetos. Auch dieses ist nicht minder als jenes einleuchtend, dass es sich so verhalte.

Fremder. Diesen nun werden wir hernach wol noch genauer betrachten, wenn wir noch Lust haben; von dem Sophisten aber dürfen wir offenbar nicht ablassen, bis wir ihn hinlänglich beschaut haben.

Theaitetos. Wol gesprochen.

Fremder. Da wir nun übereingekommen sind, dass einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig; andere viel, andere auch überall nichts hindert mit allen Gemeinschaft zu haben: so lass uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, dass wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung gerathen, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit wenn wir auch das seiende und nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jezigen Untersuchung zulässt, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem nichtseienden sagen es sei wirklich das nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

Theaitetos. Das müssen wir freilich.

Fremder. Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wol das seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

Theaitetos. Bei weitem.

Fremder. Und die zwei sagen wir doch sind mit einander ganz unvereinbar?

Theaitetos. Völlig.

Fremder. Das seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

Theaitetos. Wie sollten sie nicht!

Fremder. Das wären also drei.

Theaitetos. Freilich.

Fremder. Deren doch jedes verschieden ist von den andern beiden, mit sich selbst aber dasselbige?

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Was haben wir nun aber jezt wieder gesagt, das selbige und verschiedene? Sind dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene sich aber nothwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe, und müssen wir also auf fünf und nicht auf drei unsere Aufmerksamkeit richten? oder haben wir mit diesem selbigen und verschiedenen nur eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

Theaitetos. Vielleicht.

255 *Fremder.* Aber Bewegung und Ruhe sind doch gewiss weder dasselbige noch das verschiedene.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Was wir der Bewegung und der Ruhe gemeinschaftlich beilegen, das kann doch unmöglich eine von ihnen beiden selbst sein?

Theaitetos. Warum nicht?

Fremder. Die Bewegung wird dann ruhen und die Ruhe hingegen sich bewegen. Denn da alsdann das eine von ihnen, welches du auch wählen wolltest, von beiden gelten müsste: so würde dadurch das andere genöthiget sein, sich in den Gegensaz seiner Natur zu verwandeln, weil es ja an diesem Gegensaz Antheil hätte.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Nun aber haben doch am selbigen und verschiedenen beide Theil.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Also wollen wir nicht sagen die Bewegung sei etwa das selbige oder verschiedene, noch auch die Ruhe.

Theaitetos. Freilich nicht.

Fremder. Vielleicht aber ist uns das seiende und das selbige als eines zu denken?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremder. Aber wenn seiendes und selbiges nicht verschiedenes bedeuteten, so würden wir wiederum, indem wir sagen dass Bewegung und Ruhe beide sind, beide für dasselbige, als seiend, ausgeben.

Theaitetos. Allein das ist ja unmöglich.

Fremder. Also ist auch unmöglich dass selbiges und seiendes eins sind.

Theaitetos. Beinahe.

Fremder. Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das selbige sezen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und wie? sollen wir das verschiedene als einen fünften sezen? oder soll man etwa dieses und das seiende als zwei Namen für Einen Begriff denken?

Theaitetos. Das mag wol sein.

Fremder. Allein ich glaube du wirst zugeben, dass von dem seienden einiges an und für sich und einiges nur in Beziehung auf anderes immer so genannt werde.

Theaitetos. Wie sollte ich nicht!

Fremder. Und das verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes. Nicht wahr?

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Nicht aber könnte dies so sein, wenn nicht das seiende und das verschiedene sich sehr weit von einander entfernten; sondern wenn das verschiedene ebenfalls an jenen beiden Arten Theil hätte wie das seiende, so gäbe es auch verschiedenes was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre. Nun aber ergiebt sich doch offenbar, dass was verschieden ist dies, was es ist, nothwendig in Beziehung auf ein anderes ist.

Theaitetos. Es verhält sich wie du sagst.

Fremder. Als den fünften müssen wir also die Natur des verschiedenen angeben unter den Begriffen, die wir gewählt haben.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und durch sie alle müssen wir sagen gehe sie hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur sondern vermöge seines Antheils an der Idee des verschiedenen.

Theaitetos. Offenbar allerdings.

Fremder. Dies also lass uns behaupten von den fünfen, indem wir das einzelne wiederholen.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Zuerst dass die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Oder wie sagen wir?

Theaitetos. Nur so.

Fremder. Sie ist also nicht Bewegung?

Theaitetos. Keineswegs.

Fremder. Sie ist aber doch wegen ihres Antheils am seienden.

Theaitetos. Sie ist.

Fremder. Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von dem selbigen.

256 *Theaitetos.* Beinahe.

Fremder. Sie ist also nicht das selbige.

Theaitetos. Nein freilich.

Fremder. Aber auch sie war doch gewissermaassen selbiges, weil hieran ja alles Theil hat.

Theaitetos. Gewiss.

Fremder. Dass also die Bewegung selbiges sei und auch nicht selbiges, muss man gestehen und darüber nicht schwierig sein. Denn wenn wir sagen sie ist selbiges und sie ist nicht selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Art; sondern wenn selbiges, so sagen wir dies von ihr wegen der Theilnahme des selbigen, wenn aber nicht selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft mit dem

verschiedenen, durch welche von dem selbigen abgesondert sie nicht jenes, sondern ein verschiedenes wird, so dass sie auch wiederum richtig nicht selbiges genannt wird.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. So wenn irgendwie auch die Bewegung selbst Antheil hätte an der Ruhe oder dem Feststehen, es nichts wunderliches wäre, sie eine feststehende zu nennen.

Theaitetos. Ganz richtig, da wir doch zugeben, dass einige Begriffe sich mit einander vermischen wollen, andere aber nicht.

Fremder. Hierüber haben wir ja den Beweis schon früher als den jetzigen geführt, als wir zeigten dass dies natürlich so sein müsse.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Wiederum sagen wir die Bewegung ist von dem verschiedenen verschieden, wie sie auch ein anderes war als das selbige und als die Ruhe.

Theaitetos. Nothwendig.

Fremder. Nicht verschieden ist sie also doch gewissermaassen auch verschieden nach der vorigen Rede.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Wie nun weiter? sollen wir sagen sie sei von den dreien verschieden, von dem vierten aber es läugnen. Da wir doch zugestanden haben, es wären fünf an welchen und über welche wir die Untersuchung anstellen wollten.

Theaitetos. Wie sollten wir? denn unmöglich können wir doch die Zahl geringer angeben als sie sich uns eben gezeigt hat.

Fremder. Ohne Furcht also wollen wir aussagen und verfechten, die Bewegung sei verschieden von dem seienden.

Theaitetos. Ohne die mindeste Furcht.

Fremder. Also ist ja ganz deutlich die Bewegung, wesentlich nicht das seiende, doch seiend in wiefern sie am seienden Antheil hat.

Theaitetos. Ganz deutlich ist ja das.

Fremder. Also ist ja nothwendig das nichtseiende, sowol an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe. Denn von allen gilt dass die Natur des verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem seienden, jedes zu einem nicht seienden macht, und alles insgesammt können wir also gleichermaassen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend, und sagen dass es sei weil es Antheil hat am seienden.

Theaitetos. So mag es wol sein.

Fremder. An jedem Begriff also ist viel seiendes, unzählig viel aber nicht seiendes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremder. Muss man nicht auch von dem seienden selbst sagen, dass es verschieden ist von dem übrigen?

Theaitetos. Nothwendig.

257 *Fremder.* Auch das seiende also ist, wiefern das übrige ist, sofern selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das unzählig viele übrige aber ist es nicht.

Theaitetos. Beinahe so verhält es sich wol.

Fremder. Auch darüber also ist keine Schwierigkeit zu machen, wenn doch die Begriffe ihrer Natur nach Gemeinschaft mit einander haben. Will aber Jemand dies nicht zugeben, der überrede erst unsere vorigen Reden und dann überrede er uns das weitere.

Theaitetos. Das ist nach strengstem Recht gesprochen.

Fremder. Lass uns nun auch dieses sehn.

Theaitetos. Welches doch?

Fremder. Wenn wir nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein entgegengeseztes des seienden, sondern nur ein verschiedenes.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Wie wenn wir etwas nicht gross nennen, meinst du dass wir durch dies Wort mehr das kleine als das gleiche andeuten?

Theaitetos. Keinesweges.

Fremder. Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, dass dann entgegengeseztes angedeutet werde, sondern nur soviel, dass das vorgesezte Nicht etwas von den darauf folgenden Wörtern, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute.

Theaitetos. Auf alle Weise freilich.

Fremder. Auch dies lass uns ferner bedenken, ob es dir eben so scheint.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Das Wesen des verschiedenen scheint mir eben so ins kleine zertheilt zu sein wie die Erkenntniss.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Auch jene ist zwar nur eine, aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Theil wird abgesondert und mit einem eignen Namen benannt, daher es so viele Künste und Wissenschaften giebt.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. Geht es nun nicht auch den Theilen des verschiedenen, obgleich dies auch eines ist, eben so?

Theaitetos. Vielleicht, aber sage doch wiefern.

Fremder. Ein Theil des verschiedenen ist doch dem schönen entgegengestellt.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Ist dieser nun ohne Beinamen oder hat er einen?

Theaitetos. Er hat einen. Denn was wir jedesmal das nichtschöne nennen, das ist von nichts anderem das verschiedene als von der Natur des schönen.

Fremder. Wol, so sage mir denn dies.

Theaitetos. Was doch?

Fremder. Ist uns nicht dadurch, dass wir was unter eine Gattung des seienden gebracht ist einer andern entgegengestellten, das nichtschöne entstanden?

Theaitetos. So allerdings.

Fremder. Also eines seienden Gegensaz gegen ein anderes wie es scheint ist das nichtschöne.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremder. Gehört nun wol nach dieser Erklärung das schöne mehr unter das seiende und das nichtschöne weniger?

Theaitetos. Mit nichten.

Fremder. Eben so gut also, muss man sagen, ist das nicht grosse als das grosse selbst.

Theaitetos. Eben so gut. 258

Fremder. So ist auch das nicht gerechte dem gerechten gleich zu sezen darin, dass das eine nicht weniger ist als das andere.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Und von den übrigen ist dasselbe zu sagen, wenn doch die Natur des verschiedenen oder die Verschiedenheit sich unter dem seienden gezeigt hat. Denn ist sie, so sind nothwendig auch ihre Theile nicht minder als seiend zu sezen.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremder. Also ist auch der Gegensaz von einem Theile der Verschiedenheit und dem Sein, wenn diese einander gegenübergestellt werden, nicht minder, wenn man es sagen darf, als das seiende selbst seiend, und keinesweges das Gegentheil von jenem bedeutend, sondern nur soviel, ein verschiedenes von ihm.

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Wie sollen wir nun diesen nennen?

Theaitetos. Offenbar ja ist das nichtseiende, was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses.

Fremder. Steht es also, wie du sagtest, keinem von den

andern nach in Absicht auf das Sein? und darf man schon herzhaft sagen, dass das nichtseiende unbestritten seine eigene Natur und Wesen hat, und so wie das grosse gross und das schöne schön war, und das nichtgrosse und nichtschöne nichtgross und nichtschön, eben so auch das nichtseiende war und ist nichtseiend und mit zu zählen als ein Begriff unter das viele seiende? Oder haben wir hiegegen noch irgend einen Zweifel, o Theaitetos?

Theaitetos. Gar keinen.

Fremder. Weisst du auch wol, dass wir dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus sind unfolgsam gewesen?

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Noch weiter als er es uns zu untersuchen verboten hat sind wir vorwärts gegangen in der Untersuchung, und haben es dargestellt.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Er sagt doch Nicht vermöchtest du ja zu verstehn nichtseiendes seie, Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele?

Theaitetos. So sagt er allerdings.

Fremder. Wir aber haben nicht nur gezeigt, dass das nichtseiende ist, sondern auch den Begriff unter welchen das nichtseiende gehört haben wir aufgewiesen. Denn nachdem wir gezeigt dass die Verschiedenheit ist, und dass sie vertheilt ist unter alles seiende gegen einander, so haben wir von dem jedem seienden entgegengesetzten Theile derselben zu sagen gewagt, dass eben er in Wahrheit das nichtseiende sei.

Theaitetos. Und auf jeden Fall, glaube ich, haben wir vollkommen richtig erklärt.

Fremder. Also sage uns Niemand nach, wir hätten das nichtseiende als das Gegentheil des seienden dargestellt, und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn von einem Gegentheil desselben haben wir ja lange jeder Untersuchung den Abschied gegeben, ob es ist oder nicht ist, und erklärbar oder auch ganz und gar unerklärbar. Was wir aber jezt beschrieben haben dass das nicht-
259seiende sei, widerlege uns entweder einer auf übermeisternde Art dass es unrichtig gesagt ist, oder so lange er das nicht vermag, sage auch er, wie wir, dass die Begriffe sich unter einander vermischen. Und da das Sein und das verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehn: so wird nun das verschiedene als an dem seienden Antheil habend freilich sein vermöge dieses Antheils, nicht aber jenes woran es Antheil hat, sondern ein ver-

schiedenes; verschieden aber von dem seienden ist es ja offenbar ganz nothwendig das nichtseiende. Wiederum das seiende am verschiedenen Antheil habend ist ja verschieden von allen andern Gattungen, und als von ihnen insgesammt verschieden, ist es ja eine jede von ihnen nicht, noch auch alle andern insgesammt, sondern nur es selbst. So dass das seiende wiederum ganz unbestritten tausend und zehntausenderlei nicht ist und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei nicht ist.

Theaitetos. Wahr.

Fremder. Und wenn diesen Gegensätzen Jemand nicht glauben will, der sehe zu und trage etwas besseres vor als das jetzt dargestellte; wenn er aber nur um Wunder was schwieriges ausgedacht zu haben, seine Freude daran hat, die Rede bald hierhin bald dorthin zu ziehen: so hat er sich eine Mühe genommen, die nicht sehr der Mühe werth ist, wie unsere jetzige Rede besagt. Denn dies ist weder gar herrlich noch eben schwer zu finden; jenes aber ist eben so schwer und zugleich auch schön.

Theaitetos. Welches?

Fremder. Das vorher erklärte, nämlich dies lassend soviel möglich dem gesagten im einzelnen prüfend nachzugehen, wenn Jemand ein in gewissem Sinne verschiedenes auch wieder als ein selbiges setzt und was ein selbiges ist als verschieden, in dem Sinn und in der Beziehung, in welcher er sagt, dass ihm eins von beiden zukomme. Aber von dem selbigen, ganz unbestimmt wie, behaupten, es sei auch verschieden, und das verschiedene dasselbige und das grosse klein und das ähnliche unähnlich, und sich freuen wenn man nur immer widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist theils keine wahre Untersuchung, theils gewiss eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat.

Theaitetos. Ganz offenbar.

Fremder. Aber auch, o Bester, alles von allem absondern zu wollen schikkt sich schon sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehn.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Ueberlege nun, wie zu gar rechter Zeit wir jetzt

260 gegen solche gestritten, und sie genöthiget haben zuzugeben, dass eines sich mit dem anderen mische.

Theaitetos. In welcher Hinsicht denn?

Fremder. Weil doch die Rede auch eine von den wirklichen Gattungen ist. Denn ihrer beraubt wären wir, was das grösste ist, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jetzt darüber einigen was eine Rede ist. Wollten wir sie nun ganz ausschliessen, dass sie überall nicht sein soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlössen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine Verknüpfung für nichts mit nichts.

Theaitetos. Ganz richtig ist dies wol; warum wir aber jezt die Rede erklären müssen, das habe ich noch nicht verstanden.

Fremder. Vielleicht wenn du mir so folgen willst, wirst du es ganz leicht fassen.

Theaitetos. Wie doch?

Fremder. Das nichtseiende hat sich uns doch als einer von den übrigen Begriffen gezeigt durch alles seiende zerstreut.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Nun lass uns zunächst zusehn, ob es sich wol mit Vorstellung und Rede verbindet?

Theaitetos. Weshalb?

Fremder. Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist nothwendig alles wahr; verbindet es sich, so entsteht ja falsche Vorstellung und Rede. Denn nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das falsche was in Gedanken und Reden vorkommen kann.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Und ist falsches oder Irrthum, so ist auch Täuschung.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und ist Täuschung, dann ist doch gewiss nothwendig alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines.

Theaitetos. Wie könnte es anders sein.

Fremder. Und der Sophist, sagten wir, hätte sich in diese Gegend zwar geflüchtet, dabei aber gänzlich geläugnet, es gebe gar keinen Irrthum. Denn das nichtseiende könne man weder denken noch sagen. Denn am Sein habe das nichtseiende nirgendwie Antheil.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Nun aber hat sich allerdings gezeigt es habe Antheil am seienden. So dass er uns auf dieser Seite vielleicht nicht mehr bestreiten möchte, wol aber sagen, einige Arten hätten nur Antheil am nichtseienden, andere nicht, und Rede und Vor-

stellung gehörten zu denen, die ihn nicht hätten; so dass er die Bildmacherei und Trugbildnerei worin wir sagen dass er sich befindet immer noch bestreitet, dass sie nicht ist, weil nämlich Vorstellung und Rede keine Gemeinschaft hat mit dem nichtseienden; denn es gebe gar keinen Irrthum, sobald diese Gemeinschaft nicht bestehe. Darum müssen wir nun zuerst Rede und Meinung und Vorstellung recht erforschen, was dieses ist, damit, wenn es sich uns gezeigt, wir auch dessen Gemeinschaft mit dem nichtseienden ersehen, und wenn wir diese ersehen, den Irrthum als seiend aufzeigen, und wenn wir diesen aufgezeigt, wir den Sophisten darin festbinden, hat er dies anders verwirkt, sonst aber ihn loslassen 261 und in einer andern Gattung aufsuchen.

Theaitetos. Offenbar, o Fremdling, ist doch das wahr was vom Sophisten anfänglich gesagt worden, dass es ein schwer zu fangendes Geschlecht ist. Denn man sieht ja welchen Ueberfluss er hat an Verschanzungen, von denen er eine nach der andern aufwirft, die man dann nothwendig erst erobern muss, um zu ihm selbst zu kommen. Denn kaum haben wir uns jezt durch das nichtseiende, was er aufgeworfen hatte dass es nicht wäre, durchgeschlagen, so hat er schon etwas anderes aufgeworfen, und wir müssen nun erst zeigen, dass es falsches giebt in der Rede und in der Vorstellung, und nach diesem vielleicht etwas anderes und dann wieder ein anderes nach jenem, und niemals wie es scheint wird sich ein Ende zeigen.

Fremder. Gutes Muthes muss man sein o Theaitetos, wenn man auch immer nur ein weniges vorwärts kommen kann. Denn wer in solchen Fällen schon muthlos wird, was will der anderwärts thun, wo er vielleicht gar nichts ausrichtet oder wol gar wieder zurükkgetrieben wird? Gute Wege hat es, wie man im Sprichwort sagt, dass ein solcher jemals eine Stadt erobern sollte. Nun aber, du Guter, wenn nur was du sagtest erst glükklich zu Ende gebracht ist, dann haben wir gewiss die stärkste Mauer eingenommen, und das andere wird schon leichter und geringer sein.

Theaitetos. Das ist ein gutes Wort.

Fremder. Rede und Vorstellung lass uns also wie gesagt jezt vornehmen, damit wir desto untrüglicher berechnen können, ob das nichtseiende sie erreicht, oder ob beide in alle Wege wahr sind und keine von ihnen jemals falsch.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Wolan denn, wie wir uns über die Begriffe und Buchstaben erklärten, eben so lass uns auch wegen der Worte

nachsehen; denn auf diese Art wird sich wol das jetzt gesuchte zeigen.

Theaitetos. Worauf sollen wir eigentlich bei den Worten Acht haben?

Fremder. Ob alle sich mit einander zusammenfügen, oder keines, oder ob einige wollen, andere aber nicht.

Theaitetos. Offenbar wollen doch einige, andere aber nicht.

Fremder. Du meinst es vielleicht so, dass die, welche nach einander ausgesprochen auch etwas kund machen, sich zusammenfügen, die aber in ihrer Zusammenstellung nichts bedeuten, sich nicht fügen.

Theaitetos. Wie meinst du dies eigentlich?

Fremder. So wie ich glaubte, du hättest es dir auch gedacht, als du mir beistimmtest. Es giebt nämlich für uns eine zwiefache Art von Kundmachung des seienden durch die Stimme.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Das eine sind die Benennungen oder Hauptwörter, das andere die Zeitwörter.

Theaitetos. Beschreibe mir beide.

Fremder. Die Kundmachungen welche auf Handlungen gehn nennen wir Zeitwörter.

262 *Theaitetos.* Ja.

Fremder. Die Zeichen aber, die dem was jene Handlungen verrichtet durch die Stimme beigelegt werden, sind die Hauptwörter.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Und nicht wahr, aus Hauptwörtern allein hinter einander ausgesprochen entsteht niemals eine Rede oder ein Satz, und eben so wenig auch aus Zeitwörtern die ohne Hauptwörter ausgesprochen werden?

Theaitetos. Das habe ich nicht verstanden.

Fremder. Offenbar also hast du etwas anderes in Gedanken gehabt, als du mir eben beistimmtest. Denn eben dies wollte ich sagen, dass aus diesen so hinter einander ausgesprochen keine Rede wird.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Wie etwa geht läuft schläft, und so auch die andern Zeitwörter welche Handlungen andeuten, und wenn man sie auch alle hintereinander her sagte, brächte man doch keine Rede zu Stande.

Theaitetos. Wie sollte man auch!

Fremder. Und eben so wiederum, wenn gesagt wird, Löwe

Hirsch Pferd und mit was für Benennungen sonst was Handlungen verrichtet pflegt benannt zu werden, auch aus dieser Folge kann sich nie keine Rede bilden. Denn weder auf diese noch auf jene Weise kann das ausgesprochene weder eine Handlung noch eine Nichthandlung noch ein Wesen eines seienden oder nichtseienden darstellen, bis Jemand mit den Hauptwörtern die Zeitwörter vermischt. Dann aber fügen sie sich, und gleich ihre erste Verknüpfung wird eine Rede oder ein Saz, wol der erste und kleinste von allen.

Theaitetos. Wie meinst du nur dieses?

Fremder. Wenn Jemand sagt, der Mensch lernt: so nennst du das wol den kürzesten und einfachsten Saz.

Theaitetos. Das thue ich.

Fremder. Denn hiedurch macht er schon etwas kund über seiendes oder werdendes oder gewordenes oder künftiges, und benennt nicht nur sondern bestimmt auch etwas, indem er die Hauptwörter mit Zeitwörtern verbindet. Darum können wir auch sagen dass er redet und nicht nur nennt, und haben ja auch dieser Verknüpfung eben den Namen Rede beigelegt.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Wie also die Dinge theils sich in einander fügen theils auch nicht, so auch die Zeichen vermittelst der Stimme fügen sich zum Theil nicht, die sich aber fügen bilden eine Rede.

Theaitetos. So ist es auf alle Weise.

Fremder. Nun noch dieses wenige.

Theaitetos. Welches?

Fremder. Dass eine Rede, wenn sie ist, nothwendig eine Rede von etwas sein muss, von nichts aber unmöglich.

Theaitetos. So ist es.

Fremder. Und auch von einer gewissen Beschaffenheit muss sie sein.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Nun lass uns recht aufmerksam bei uns selbst.

Theaitetos. Das wollen wir.

Fremder. Ich will dir also eine Rede vortragen, indem ich eine Sache mit einer Handlung durch Hauptwort und Zeitwort verbinde, wovon aber die Rede ist sollst du mir sagen.

Theaitetos. Das soll geschehen nach Vermögen.

Fremder. Theaitetos sizt. Das ist doch nicht eine lange Rede?

Theaitetos. Nein, sondern sehr mässig. 263

Fremder. Deine Sache ist also nun zu erklären wovon sie ist und was sie beschreibt?

Theaitetos. Offenbar von mir und mich.

Fremder. Wie aber diese wiederum?

Theaitetos. Was für eine?

Fremder. Der Theaitetos, mit dem ich jezt rede, liegt.

Theaitetos. Auch von dieser würde wol Niemand etwas anderes sagen als sie rede von mir und über mich.

Fremder. Und irgend eine Beschaffenheit, sagen wir, habe nothwendig jede Rede?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Wie wollen wir also sagen, dass jede von diesen beschaffen sei?

Theaitetos. Die eine doch falsch, die andere wahr.

Fremder. Und die wahre sagt doch das wirkliche von dir dass es ist?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und die falsche, von dem wirklichen verschiedenes?

Theaitetos. Ja.

Fremder. Also das nichtwirkliche oder nichtseiende sagt sie aus als seiend?

Theaitetos. Beinahe.

Fremder. Nämlich seiendes, nur verschieden von dem seienden in Bezug auf dich. Denn in Bezug auf jedes sagten wir doch gebe es viel seiendes und viel nichtseiendes.

Theaitetos. Offenbar freilich.

Fremder. Die lezte Rede nun welche ich von dir ausgesagt, war nach unserer vorigen Bestimmung darüber was eine Rede ist, zuvörderst ganz nothwendig eine der kürzesten.

Theaitetos. So waren wir eben wenigstens darüber einig geworden.

Fremder. Dann redete sie doch von etwas.

Theaitetos. Gewiss.

Fremder. Und wenn nicht von dir, dann gewiss von Niemand anderem.

Theaitetos. Freilich nicht.

Fremder. Und redete sie von nichts: so wäre sie ganz und gar keine Rede. Denn wir haben gezeigt es sei ganz unmöglich dass was eine Rede ist, sollte eine Rede von nichts sein.

Theaitetos. Vollkommen richtig.

Fremder. Wird also von dir verschiedenes als selbiges ausgesagt, und nichtseiendes als seiend, so wird eine solche aus Zeit-

wörtern und Hauptwörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.

Theaitetos. Vollkommen wahr.

Fremder. Und wie steht es mit Gedanken, Meinung oder Vorstellung und Wahrnehmung? ist nicht schon deutlich dass auch diese alle in unsern Seelen wahr und falsch vorkommen?

Theaitetos. Wie das?

Fremder. So wirst du es wol leichter sehen, wenn du zuerst feststellst was sie sind, und wie sich jedes von den übrigen unterscheidet.

Theaitetos. Gieb es mir nur an.

Fremder. Also Gedanken und Rede sind dasselbe, nur dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Der Ausfluss von jenem aber vermittelst des Lautes durch den Mund heisst Rede.

Theaitetos. Wahr.

Fremder. Und in Reden wissen wir doch kommt dieses vor.

Theaitetos. Was denn?

Fremder. Bejahung und Verneinung.

Theaitetos. Das wissen wir.

Fremder. Wenn dies nun der Seele in Gedanken vorkommt 264
stillschweigend, weisst du es wol anders zu nennen als Meinung?

Theaitetos. Wie wol?

Fremder. Wie aber wenn Jemanden nicht aus sich allein, sondern vermittelst der Wahrnehmung ein solches Ergebniss zukommt, wird es möglich sein es auf eine andere Art richtig zu benennen als Wahrnehmung?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Da nun doch die Rede wahr sein konnte und falsch, und von dem übrigen der Gedanke sich zeigte als das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, die Vorstellung aber oder Meinung als Vollendung des Gedankens, und was wir nennen es erscheint uns, die Vereinigung des Sinneneindrukks und der Meinung war, so werden nothwendig auch von diesen da sie der Rede verwandt sind bisweilen einige falsch sein.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremder. Siehst du nun wol dass falsche Vorstellung und Rede sich williger haben finden lassen, als nach unserer Erwartung

die uns in Furcht sezte, wir möchten ein unausführbares Werk angreifen wenn wir sie suchten?

Theaitetos. Das sehe ich.

Fremder. Lass uns also auch wegen des übrigen nicht verzagen, sondern, nachdem sich uns dieses gezeigt hat, uns auch unserer vorigen Eintheilungen erinnern.

Theaitetos. Welcher doch?

Fremder. Wir trennten in der Bildnerei zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder und die der Trugbilder.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft, in welche von beiden er zu sezen sei.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Und während dieser Verlegenheit goss sich über uns jene noch grössere Finsterniss aus bei Erscheinung des alles bestreitenden Sazes dass es kein Ebenbild noch Bild noch Truggestalt überall gebe, weil es niemals irgendwo irgendwie falsches gebe.

Theaitetos. Richtig gesagt.

Fremder. Nun aber falsche Rede und Vorstellung sich als wirklich gezeigt haben, findet auch statt dass es Nachbildungen des seienden gebe, und dass aus diesem Verhältniss entstehe eine täuschende Kunst.

Theaitetos. Das findet statt.

Fremder. Und dass hieher der Sophist gehöre, war uns doch schon entschieden in dem vorigen?

Theaitetos. Ja.

Fremder. So lass uns also noch einmal versuchen, durch Spaltung der vorliegenden Gattung in zwei, immer auf der rechten Seite des zerschnittenen weiter zu gehen, das in dessen Gemeinschaft sich der Sophist befindet fest haltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen was ihm mit Anderen gemeinschaftlich ist, seine eigenthümliche Natur übrig behalten, um sie vornehmlich uns selbst darzustellen, dann aber auch denen, welche von Natur diesem Verfahren zunächst verwandt sind.

Theaitetos. Richtig.

265 *Fremder.* Damals fingen wir doch an mit Unterscheidung der hervorbringenden Kunst und der erwerbenden.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Und er erschien uns in der Nachstellung, dem

Kampf, dann der handelnden und einigen solchen Arten der erwerbenden Kunst.

Theaitetos. Allerdings.

Fremder. Da nun aber die nachbildende Kunst ihn aufgenommen hat, müssen wir zuerst die hervorbringende Kunst selbst in zwei theilen. Denn die Nachbildung ist doch eine Hervorbringung, von Bildern nämlich sagen wir, nicht aber von den Dingen selbst. Nicht wahr?

Theaitetos. Auf alle Weise.

Fremder. Zuerst also sollen sein zwei Theile der hervorbringenden Kunst.

Theaitetos. Was für welche?

Fremder. Ein göttlicher und ein menschlicher.

Theaitetos. Noch habe ich es nicht verstanden.

Fremder. Hervorbringend sagten wir doch, wenn wir uns des anfänglich gesprochenen erinnern, sei jede Kraft welche dem vorher nicht seienden Ursache wird, dass es hernach werde.

Theaitetos. Ich erinnere mich.

Fremder. Alle sterblichen lebendigen Wesen nun, und die Gewächse die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen, und die unbeseelt in der Erde sich findenden schmelzbaren und unschmelzbaren Körper, sollen wir sagen, dass dies alles durch eines Andern als Gottes Hervorbringung hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? oder sollen wir uns der gemeinen Lehre und Redensart bedienen?

Theaitetos. Welcher?

Fremder. Dass wir sagen, die Natur erzeuge dies kraft einer von selbst gedankenlos wirkenden Ursache? Oder mit Vernunft und göttlicher von Gott kommender Erkenntniss?

Theaitetos. Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur andern, nun ich aber auf dich sehe und vermuthe du glaubest dass dies auf eine göttliche Art entstehe, nehme auch ich dasselbige an.

Fremder. Sehr gut, o Theaitetos, und gewiss wenn wir dich für einen von denen hielten, die in Zukunft anders denken werden, so würden wir jezt gleich unternehmen in unserer Rede durch dringende Beweise dich zur Einstimmung zu bringen. Da ich aber deine Natur dafür ansehe, dass sie auch ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt, wohin du jezt gezogen zu werden bekennest, so lasse ich es; denn die Zeit wäre verschwendet. Sondern ich seze

fest, was man der Natur zuschreibt das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus bestehend von Menschen, durch menschliche, und nach dieser Erklärung also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.

Theaitetos. Richtig.

Fremder. Schneide nun von diesen zweien jede wiederum in zwei Theile.

Theaitetos. Wie das?

Fremder. Wie wenn du damals die gesammte Hervorbringung
266 hättest der Länge nach zerschnitten, und du zerschnittest sie nun der Breite nach.

Theaitetos. So sei sie denn zerschnitten.

Fremder. Vier Theile derselben entstehen also hieraus überhaupt, zwei menschliche bei uns, zwei göttliche bei den Göttern.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Von dieser anderweitigen Eintheilung ist das eine Glied für jeden der beiden vorigen Theile die eigentlich hervorbringende, die beiden übrig bleibenden aber könnten am füglichsten die nachbildenden heissen, und auf diese Weise ist wiederum die gesammte hervorbringende Kunst in zwei Theile getheilt.

Theaitetos. Sage nur noch wie eigentlich jede.

Fremder. Wir und die andern Thiere und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierhin gehört, sind wie wir wissen insgesammt Erzeugnisse Gottes, und jedes das hervorgebrachte selbst. Oder wie?

Theaitetos. Nicht anders.

Fremder. Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind, aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.

Theaitetos. Was für welche?

Fremder. Die in den Träumen und auch was wir bei Tage natürlichen Schein nennen, wie der Schatten wenn in das helle Finsterniss eintritt, und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen eigenthümliches Licht und fremdes zusammenkommend ein Bild hervorbringen, welches einen dem vorigen gewohnten Anblikk entgegengesezten Sinneseindrukk giebt.

Theaitetos. Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild.

Fremder. Und unsere Kunst, werden wir nicht sagen, dass

sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenkunst aber noch ein anderes gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes?

Theaitetos. Ganz gewiss.

Fremder. Und werden wir nicht so auch in allem andern zweierlei als zwiefache Werke unserer hervorbringenden Kunst anführen, eins, die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende?

Theaitetos. Nun habe ich es besser verstanden, und seze auf zwiefache Weise zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche nach der einen Theilung, und nach der andern eine durch welche die Sachen selbst, und eine durch welche etwas denselben ähnliches entsteht.

Fremder. Von der bildnerischen nun wollen wir uns erinnern, dass eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nämlich das falsche als wirklich falsch seiend, und als auch ein seiendes von Natur sich zeigen würde.

Theaitetos. So war es.

Fremder. Nun hat es sich aber gezeigt, weshalb wir denn jezt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen.

Theaitetos. Ja.

Fremder. In der trugbildnerischen nun machen wir wieder zwei Abtheilungen.

Theaitetos. Wie so?

Fremder. Die eine gebraucht Werkzeuge, in der andern giebt 267
sich wer das Trugbild macht selbst zum Werkzeuge her.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremder. Wenn Jemand, meine ich, seines eigenen Leibes sich bedienend deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen macht, so heisst dieser Theil der Trugbildnerei gewöhnlich die Nachahmung.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Dieses also wollen wir von dem Ganzen abtheilen, und die nachahmende Kunst nennen, das übrige aber übergehen, um es uns bequem zu machen, einem Andern überlassend es in eins zusammenzufassen und ihm einen schicklichen Namen beizulegen.

Theaitetos. So sei dieses abgetheilt, das andere losgelassen.

Fremder. Auch dieses aber, o Theaitetos, lohnt uns noch als zwiefach anzusehen. Sieh zu weshalb.

Theaitetos. Sage nur.

Fremder. Die Nachahmenden thun dieses theils kennend was sie nachahmen, theils ohne es zu kennen. Und was für einen grösseren Unterschied könnte man wol sezen als zwischen Unkenntniss und Kenntniss?

Theaitetos. Keinen gewiss.

Fremder. Das eben angeführte nun war Nachahmung eines Wissenden. Denn nur wer deine Gestalt und dich kennt kann sie nachahmen.

Theaitetos. Unbedenklich.

Fremder. Wie aber die Gestalt der Gerechtigkeit und der gesammten Tugend überhaupt? Giebt es nicht gar Viele, die sie eigentlich nicht kennen, sondern sich nur ohngefähr vorstellen, sich aber gar sehr darauf legen, das was sie dafür halten als ihnen einwohnend erscheinen zu machen, indem sie es soviel nur irgend möglich in Handlungen und Reden nachahmen?

Theaitetos. Gar sehr Viele.

Fremder. Und verfehlen etwa Alle dieses, gerecht zu scheinen da sie es doch keinesweges sind? oder nicht vielmehr ganz das Gegentheil?

Theaitetos. Ganz und gar.

Fremder. Diesen Nachahmer also werden wir doch für verschieden erklären müssen von jenem, von dem wissenden diesen nichtwissenden.

Theaitetos. Ja.

Fremder. Woher nimmt man also für jeden von ihnen einen schikklichen Namen? oder ist das nicht offenbar schwer, deshalb weil in Absicht der Theilung der Gattungen in Arten die Früheren einen alten unbewussten Grund hatten, so dass keiner eine solche Eintheilung auch nur versuchte, weshalb ich denn mit den Namen nothwendig nicht gar leicht daran bin. Dennoch wenn es auch kühner gesprochen sein sollte, wollen wir der Unterscheidung wegen jene von einer blossen Vorstellung ausgehende Nachahmung die Dünkelnachahmung nennen, die aber von der Erkenntniss, die kundige Nachahmung.

Theaitetos. So sei es.

Fremder. Mit jener haben wir es also zu thun. Denn unter den Wissenden war der Sophist nicht, wol aber unter den Nachahmenden.

Theaitetos. Gar sehr.

Fremder. Den Dünkelnachahmer lass uns also beschauen wie ein Eisen, ob er aus einem Stükk ist oder ob er noch irgendwo eine Spur zeigt, dass er aus zweien zusammengeschlagen ist.

Theaitetos. Das wollen wir thun.

Fremder. Und die zeigt er recht sichtlich. Der Eine nämlich ist ehrlich und glaubt wirklich das zu wissen, was er sich vor- 268
stellt. Des Anderen Benehmen aber, weil er sich so gar sehr in seinen Reden hin und her dreht, zeigt dass er selbst grossen Verdacht und Argwohn hegt, das nicht zu wissen, was zu wissen er sich gegen Andere das Ansehn geben will.

Theaitetos. Gewiss giebt es deren von beiden Arten, wie du sie beschreibst.

Fremder. Wollen wir nun den Einen als den einfältigen Nachahmer sezen, den Andern als den der sich verstellt?

Theaitetos. Das geht wol.

Fremder. Und giebt es von diesem wieder nur eine Art oder zwei?

Theaitetos. Sieh du zu.

Fremder. Ich sehe schon, und mir erscheinen allerdings deren zwei; der eine der öffentlich und in langen Reden vor dem Volke sich zu verstellen versteht; der andere der unter Wenigen und in kurzen Säzen seinen Mitunterredner zwingt sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Vollkommen richtig gesagt.

Fremder. Wer wollen wir nun nachweisen, dass der langredende sei? Der Staatsmann oder der Volkssprecher?

Theaitetos. Der Volkssprecher.

Fremder. Und wie wollen wir den anderen nennen, den Weisen oder den Sophisten?

Theaitetos. Weise wol unmöglich, da wir ihn ja als nichtwissend gesezt haben; da er aber ein Nachahmer des Weisen ist, so muss er doch wol von diesem etwas in seinen Beinamen bekommen, und ich verstehe nun wol, wir müssen eben diesen bezeichnen als jenen auf alle Weise wahrhaft ächten Sophisten.

Fremder. Wollen wir nun wie vorher seinen Namen festknüpfen und von Anfang bis zu Ende in einander flechten?

Theaitetos. In alle Wege.

Fremder. Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des verstellerischen Theiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als

die göttliche sondern als die menschliche tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlecht und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen lässt, der wird wie es scheint das richtigste sagen.

Theaitetos. Auf alle Weise gewiss.

DER STAATSMANN.

Einleitung.

Wie dieses Gespräch mit dem vorigen als zweiter Theil der dort angekündigten Trilogie unmittelbar zusammenhängt, das leuchtet Jedem von selbst ein. Wiewol es sich aber unter denselben Personen begiebt, und sich gleichsam in fortlaufender Rede an die Untersuchung über den Sophisten anschliesst: so würde man doch zuviel thun, wenn man deshalb beide auch wirklich als Ein Gespräch ansehen wollte. Vielmehr ist zu glauben, dass zwischen der Ausgabe beider einige Zeit verstrichen ist, wenn man anders auf verschiedene einzelne Aeusserungen in unserem Gespräch einiges Gewicht legen darf, welche ganz das Ansehn haben, dass sie den Sophisten vertheidigen sollen. Daher denn die Uebersezung ganz unbedenklich um so sicherer der alten Weise gefolgt ist beide Gespräche, ohnerachtet sie ganz genau aneinander schliessen, unter den hergebrachten Ueberschriften von einander zu trennen. Auch deutet wol die Aehnlichkeit beider mehr darauf sie als Gegenstükke neben einander zu stellen, als dass man es recht angemessen finden könnte sie zusammenzufügen als Hälften eines Ganzen. Denn in der That entsprechen sie einander in ihrer ganzen Bildung so genau wie nicht zwei andere platonische Gespräche, und was an Verschiedenheit aufzufinden ist, scheint nur daher zu rühren, dass im Sophisten der unmittelbare Gegenstand der Darstellung das verwerfliche ist, in dem Staatsmann hingegen das ächte und vortreffliche. Wiewol auch hierin unser Gespräch sich dem Sophisten wieder nähert, indem es neben dem vortrefflichen doch auch zugleich das verwerfliche mit grossem Fleiss ableitet und auszeichnet, wie in dem Sophisten auch neben der Ausführung des verwerflichen zugleich auch auf das vortreffliche nämlich den Philosophen wenigstens hingedeutet wird. Auf diese Weise nun behauptet unser Gespräch mit Recht den mittleren Plaz in der angelegten Trilogie,

indem es in der That ein Mittelglied bildet zwischen dem Sophisten und der angekündigten Darstellung des Philosophen, wie wir uns diese ohngefähr denken können.

Schon in den ersten Grundzügen ist eine grosse Uebereinstimmung zwischen den beiden vorhandenen Gliedern dieser Trilogie nicht zu verkennen. Nämlich auch beim Staatsmann ist die ganze Aufgabe eine Erklärung, und sie soll eben so durch Eintheilung des gesammten Gebietes der Kunst, nur aus einem andern Theilungsgrunde, gefunden werden. Wie aber bei dem Sophisten dieses ganze Verfahren nicht durchaus ernsthaft gemeint war, so ist es auch hier nicht. Denn kaum könnte man, wenn ihm dies ein wesentlicher Theil des Ganzen gewesen wäre, dem Platon solche Fehler zutrauen als hier begangen werden: indem zum Beispiel unter das gebietende, in wiefern es ein Theil des erkennenden ist, das bloss Gebotverkündigende mit begriffen wird, bei welchem doch gar keine eigene Erkenntniss nothwendig ist, und welches wir hernach auch unter den bloss dienenden Künsten wiederfinden. Ferner indem am Ende der ganzen Eintheilung die Schweine mit dem Menschen in einer näheren und geraderen Verwandtschaft stehen als mit dem Hornvieh, worüber sich freilich Platon selbst lustig macht, und uns hernach ernsthafter sagt, der Mensch verhalte sich zu den übrigen Thieren wie die dämonische Natur zu der menschlichen. Deshalb ist nun in dem wiederholten Lobe jener eintheilenden Methode, dass sie sich um grosses und kleines nicht kümmere, neben dem wahren gewiss zugleich etwas scherzhaftes; wo nicht, so wäre Platon mit Recht gestraft durch den bekannten schlechten Scherz des Diogenes mit dem gerupften Hahn, der sich ganz genau auf die eine von den hier befolgten Eintheilungen bezieht. Nachdem nun aber die Erklärung gefunden worden, zeigt sich ferner dass sie nicht passend ist, sondern dass sie, weshalb ein grosser Mythos ausgeführt wird, mehr den dämonischen Menschenhütter einer früheren Periode trifft, als den menschlichen Staatsmann einer geschichtlichen Zeit. Für diesen nämlich müsse von dem unter jener Erklärung befassten erst noch vieles abgesondert werden, was in das Gebiet anderer Künste gehöre, um dann die eigentliche Staatskunst zu erhalten. Dieses Absondern nun soll, wie aus einer Abschweifung über die Natur und den Nuzen des Beispiels, die wirklich nur zur Vertheidigung der im Sophistes und hier gewählten Methode hier stehen kann, deutlich genug erhellt, weil es ein neues Geschäft ist wie das Eintheilen selbst in dem Sophisten ein neues war, auch, wie jenes dort, zu-

erst an einem geringfügigen Beispiel versucht werden, an der Weberei nämlich, mit welcher sich am Ende der Staatsmann eben so verwandt findet, wie mit dem Angelfischer und mehreren anderen der Sophist. Die Weberei selbst aber wird auch erst auf dem vorigen Wege der Eintheilung erklärt; und als die Erklärung sich als eine solche zeigt, die weit leichter konnte gefunden worden sein durch die unmittelbare Anschauung, so knüpft sich hieran eine neue Abschweifung über die Art das grosse und kleine zu messen, und über das Maass welches jedes Ding in sich selbst habe. Hierauf nun wird zuerst von der Weberei, und dann nach diesem Muster auch von der Staatskunst, alles abgesondert was ihr bloss dient oder ihr Geschäft entfernter mitwirkend umgiebt, wobei sich sichtlich die Rede als zu ihrer eigentlichen Spize hinzudrängt zu der Absonderung des falschen Staatsmannes, für den es aber in der Weberei nichts analoges giebt, und der daher aller künstlichen Vorbereitung ohnerachtet doch ziemlich hart an die dem Staate nur dienende Klasse vermittelst einer Auseinandersezung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung angeknüpft wird. Der nicht klar heraustretende Zusammenhang ist aber eigentlich dieser, dass die Verwalter solcher Staaten, welche nach bestehenden Gesezen regiert werden, so lange sie der Voraussezung treu bleiben, diese Geseze seien das Werk eines wahrhaft kundigen Staatsmannes, nur Diener und Werkzeuge von diesem sind; sobald sie sich aber herausnehmen, diese Gestalt der Diener abwerfend, ihn auch in seiner Freiheit nachzuahmen, alsdann eben jenes grundverderbliche Uebel werden, der falsche scheinbare Staatsmann, der wiederum als nachahmend und schlecht nachahmend genau dem Sophisten gegenübersteht, und deshalb auch als der grösste Sophist und Gaukler beschrieben wird. Offenbar sieht man wie jene ganze Darstellung der Staatsformen, mit Ausnahme etwa der einzigen Stelle über ihren ungleichen Werth, nur als Mittel behandelt ist um den falschen Staatsmann zu finden; denn sobald dieser sich deutlich genug gezeigt hat, wird das Absonderungsgeschäft fortgesezt, um auch die zunächst in der Ausübung im grossen begriffenen, die Feldherren und die Rechtsverwalter von dem Staatsmann zu trennen, so dass endlich seine Kunst als die über alle andern herrschende und alle ihre Beschäftigungen den Menschen bestimmende zurükkbleibt, und dann wiederum durch einen harten Uebergang und ohne dass ein natürlicher Zusammenhang erhellte, zurükkkehrend zu dem Beispiel von der Weberei, so wie der Philosoph im Sophisten gelegentlich als ein trennender reinigender Künstler

dargestellt wurde, so hier der Staatsmann als ein verbindender geschildert, welchem als sein hauptsächlichstes und fast einziges Geschäft obliegt die verschiedenen und deshalb auseinanderstrebenden Naturen untereinander zu verketten.

Sieht man nun allein auf dasjenige was so den Hauptfaden des Ganzen bildet und auf das lezte Resultat, so kann dieses allerdings dürftig genug erscheinen. Nicht etwa nur dem grossen Haufen der heutigen Politiker, dessen höchste Aufgabe immer nur die ist den Staatsreichthum zu vermehren; denn wie wenig Platon mit diesen zu thun hat, muss ihnen schon aus dem Anfang jenes Absonderungsgeschäftes deutlich werden, wo dem Landbau wie dem Handel in Beziehung auf den Staat gar verächtlich begegnet wird. Sondern auch denen, welche höhere sittliche und wissenschaftliche Ansichten mitbringen, könnte das Ergebniss dürftig vorkommen, und dieses lezte und einzige Geschäft des Staatsmannes, wenn gleich etwas grosses, ihren Erwartungen doch nicht genügen, um so weniger als nicht einmal unmittelbar angegeben zu sein scheint, auf welchen Zwekk nun eigentlich diese Verknüpfung der Naturen und jene Herrschaft über die Beschäftigungen und Dinge in Staaten zu beziehen, und unter welcher Form, ob überall unter derselben oder hier unter dieser und dort unter jener beides auszuüben sei. Diese nun mögen zunächst bedenken dass wie in jenem Gespräch die Erklärung des Sophisten offenbar mit Hinsicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaft angelegt war: so auch hier die Erklärung des Staatsmannes mit Bezug auf die bürgerlichen Verhältnisse jener Zeit unter den Hellenen, indem hier von den Verirrungen und der Wuth der Partheien die tiefste wie die edelste Ansicht gefasst ist, und allerdings von diesen den Staat zu befreien oder frei zu erhalten als die höchste Kunstausübung des Staatsmannes musste dargestellt werden. Besonders aber mögen sie sich erinnern lassen, dass in unserm Gespräch ganz dieselbe Verflechtung und Zusammensezung statt findet wie in dem vorigen, und dass sie daher nicht vergeblich in dem, was bloss als Abschweifung und beiläufig gegeben wird, die wichtigsten Aufschlüsse suchen dürfen über das, was sie in jenem unmittelbar zusammenhängenden Hauptfaden vermissen. Was zum Beispiel zuerst die Form des Staates betrifft, so lässt freilich Platon deutlich genug vernehmen, dass der wahre Staat wegen Seltenheit der politischen Kunst kaum eine andere als eine monarchische haben könne; allein wenn wir, wie er auch thut, den wahren Staat ganz aus dem Spiel lassen, und den Staatsmann nur ansehn wie er einem andern Staate, der eine Nachahmung

werden soll, seine Geseze vorschreibt, so lässt er zwar alle drei genannte Formen als solche gelten, allein aus seinem Geschäft die Naturen zu vereinigen oder die Beschäftigungen zu beherrschen allein kann doch nicht erhellen unter welchen Umständen er einem Staate jede von jenen Formen geben, und wann er lieber Einem oder Wenigen oder der Menge auftragen wird ihn nachzuahmen. Deshalb nun ist eben jene Abschweifung über den Werth der verschiedenen Formen, welche deutlich genug zu verstehen giebt, dass, in dem Maass als sich Tapferkeit und Besonnenheit in Einigen oder Einem schon vereinigen, auch die Gewalt in ihm oder ihnen darf zusammengedrängt sein, in dem Maass aber als beides noch getrennt ist, auch die Gewalt muss zerstükkelt und der Staat also in demselben Maass muss ohnmächtig sein als jenes Hauptgeschäft des Staatsmannes in ihm noch unvollendet ist. Ferner auch wird die ganze Ansicht der Staatskunst sehr aufgehellt durch jene andere, wenn gleich gar nicht in Bezug auf den Gegenstand sondern nur zur Vertheidigung des beobachteten Verfahrens eintretende Abschweifung von der Idee des Maasses. Denn eben so bestimmt als absichtlich erklärt Platon, dass die Staatskunst wie jede andere Kunst in ihren Werken dies natürliche auf ihrem Wesen beruhende Maass suche, welches also der wahre Staatsmann als der Wissende in sich tragen und auch mit den richtigen Vorstellungen vom guten und gerechten — denn wodurch als durch dies Maass müsste beides bestimmt werden? — den Andern einpflanzen muss um hienach gemeinschaftlich mit ihnen sowol den äusseren Umfang des Staates abzustekken, als auch jedem Theile desselben seinen eigenen anzuweisen. Ueber den höchsten Zwekk des Staates endlich finden sich die bestimmtesten Winke in jenem grossen schon erwähnten Mythos, wo das Wesen des goldenen Zeitalters nach dem Maassstabe beurtheilt wird, dass aller Reichthum an natürlichen Dingen und alle Leichtigkeit des Lebens doch nur alsdann einen Werth habe, wenn der Umgang der Menschen untereinander und mit der Natur sie zur Erkenntniss führe, so dass ihnen in sich und in der Natur zulezt nichts mehr verborgen sein dürfe, welches also auch offenbar das Ziel derjenigen Staatskunst sein muss, die endlich, wenn mit allen anderen vereiniget, jenen Bemühungen der Götter und des dämonischen Hüters entsprechen kann.

Indessen gehört auch dieses zu der Aehnlichkeit unseres Gespräches mit dem Sophisten, dass die angeführten Beziehungen auf den unmittelbaren Gegenstand des Gespräches doch die Absicht jener hineinverwebten Stükke nicht erschöpfen, der wir also noch

weiter nachgehn müssen, so gut sich die Spur in wenigen Schritten aufzeigen lässt. Gleich der Mythos, zu welchem eine ägyptische Ueberlieferung, deren Herodotos gedenkt, Veranlassung scheint gegeben zu haben — denn wenn etwa noch anderwärts ähnliches vorkommt, wie denn Platon wenigstens das einzelne was er hier nur in ein grosses bedeutendes Bild zusammenfasst als bekannte Tradition voraussezt, so ist dies dem Uebersezer entgangen — hat offenbar eine weit mehr umfassende Abzwekkung. Was darin von dem Verhältniss der Gottheit zur Welt gedichtet wird auseinander zu sezen, oder zu beurtheilen in wiefern man auch hier einen Siz suchen könnte der dem Platon zugeschriebenen Lehre, dass das böse in der Materie seinen Ort und seine Ursache habe, dies würde nicht hieher gehören weil es ganz ausserhalb der Grenzen unseres Gespräches liegt. Wol aber ist dieses zu bemerken, dass Platon hier eine grosse Ansicht niederlegen wollte von den geschichtlichen Perioden der Welt und von den grossen Umwälzungen der menschlichen Dinge, besonders aber auch von ihrem zu gewissen Zeiten bemerklichen Zurükkschreiten, in welchem er auch sein Vaterland zumal in politischer Beziehung begriffen fand, und es gehört gewiss zu der Harmonie des Ganzen, dass auch dies aus dem Ermangeln der einwohnenden lebendigen Erkenntniss erklärt wird, und aus der blossen Nachahmung in welcher die Aehnlichkeit mit dem wahren je länger je mehr verschwindet. Wer aber dies mehr nach unserer Weise betrachten und verfolgen wollte, der dürfte darin nicht mit Unrecht den ersten gebildeten Ausdrukk finden für die in unvollkommner Gestalt auch viel früher schon vorkommende Anschauung des Lebens der Welt als in entgegengesezten Bewegungen wechselnd und sich wieder erzeugend. Merkwürdig ist es übrigens, und ein Rath der wol hieher gehört, diesen Mythos mit dem im Protagoras zu vergleichen. Denn hoffentlich wird Jedem der dabei Achtung giebt auf die Art wie jener Mythos hier wieder mit aufgenommen wird, das dort über ihn gesagte sich aufs neue bestätigen. — Eben so hat die Idee des Maasses hier noch eine eigene wiewol wenig angedeutete Beziehung auf die beiden Theile oder Gestalten der Tugend wie sie genannt werden, um jeden möglichen Missverstand zu verhüten, dass sie nämlich nicht etwa nur im Vergleich mit einander gross und klein sind, so dass dieselbe Aeusserung gegen die eine von zwei andern gehalten tapfer und gegen die andere gehalten ruhig wäre, oder gar im Vergleich mit der einen tapfer, im Vergleich mit der andern aber toll und wild, sondern dass sie nur eben dadurch Tugenden sind dass sie

ihr Maass in sich selbst haben. Hiedurch schliesst sich die hier aufgeregte Ansicht der Tugend der im Sophisten gegebenen unmittelbar an, indem so die beiden Arten der Schlechtigkeit, die Unverhältnissmässigkeit und die Krankheit, in ihrer Verbindung gezeigt werden, und das hier beständig vom Staatsmann gebrauchte Gleichniss seine rechte Bedeutung erhält, weil nun der Staatsmann der Arzt wird für die Krankheit der Seele im grossen, indem er ihre Mischung allmählig verbessert und mit den richtigen Vorstellungen des guten und gerechten zugleich allen natürlichen Anlagen, welche dieser wesentlichen Einheit ermangelnd in Aufruhr gegen einander stehen müssten, ihr eigenthümliches und wahres Maass einpflanzt. So dass nun hier durch völlige Mitaufnahme der richtigen Vorstellung in die Idee der Erkenntniss, aus welcher jene doch immer hervorgehn muss, jene erste Ansicht in einem höheren Sinne und über alle Einwendungen hinausgehoben wiederkehrt, dass alle Tugend Erkenntniss und alle Untugend Unkenntniss sei. — Endlich hat auch die lezte, den Hauptfaden des Gesprächs unterbrechende Erörterung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung, wie sie von den Hellenen waren aufgefasst und ausgebildet worden, sehr sichtlich den Endzwekk, im Zusammenhange mit grossen Ansichten ganz unverholen seine Meinung zu eröffnen über die hellenischen Staaten und namentlich über seinen vaterländischen, und die höchst verkehrte Art, wie dort von den bloss rednerischen Volksführern der Einfluss der Erkennenden auf den Staat geschäzt und möglichst abgehalten wurde, um so zugleich rechtfertigend im gehörigen Lichte darzustellen was er selbst anderwärts als Staatsbildner und Fürstenlehrer auszurichten vergeblich bemüht gewesen war, und allen spottenden Tadlern zum Troz herauszusagen, wie er ohnerachtet er nicht dazu gekommen sei zu regieren, sich selbst und jeden Wissenden dennoch für den wahren Staatsmann und König halte.

Dies führt uns natürlich darauf, auch noch diese Aehnlichkeit unseres Gesprächs mit dem vorhergehenden zu beachten, dass ersteres ebenfalls als der Gipfel einer platonischen Polemik anzusehen ist nämlich der gegen Volksführer, Rhetoren und Staatsklügler, und dass gegen sie, nach der gründlichen Behandlung die ihnen hier widerfährt, nichts neues mehr aufzubringen war, sondern hiemit der Streit musste abgeschlossen sein. Wenn einmal eine Verkehrtheit so vollständig dargelegt ist: so können freilich einzelne Ausfälle noch immer durch besondere Veranlassungen herbeigerufen werden, wenn Jemand der Meinung ist er dürfe nie eine

Antwort schuldig bleiben; aber sie werden immer, wie stechend sie auch sein mögen, weniger sagen als das was schon gesagt ist, und daher nach einer solchen Auseinandersezung wie diese, von einem besonnenen Schriftsteller wie Platon, nicht leicht mit solcher Freiheit und nicht abgedrungener Fülle vorgetragen werden, wie wir dergleichen in anderen Gesprächen gefunden haben, die sich auch dadurch als früher geschriebene bewähren. Hierüber ins einzelne hineingehn hiesse ein noch genaueres Gegenstükk zu unserer Einleitung in das vorhergehende Gespräch schreiben, wie der Staatsmann selbst eines zum Sophisten ist. Nur wollen wir die Leser auffordern, in allen Gesprächen, vom Protagoras anfangend, denn mehr oder minder findet sich der Gegenstand fast in allen, zu bemerken, wie ausserdem dass die Ansicht in allen dieselbige ist, auch selbst die Stärke und Tüchtigkeit der Polemik von der immer mehr sich gestaltenden Entwikkelung der wissenschaftlichen Ideen abhängt und mit ihr gleichen Schritt hält, und wie auch hier die mimische und ironische Meisterschaft sich desto weniger hervordrängt sondern mit ihren Ansprüchen mehr zurükktritt, je bestimmter eine wissenschaftliche Darstellung sich vorbereitet. Diese Bemerkung wird ohnfehlbar zugleich unserer ganzen bisherigen Anordnung, wenn man von hieraus auf sie zurükksieht, zur Rechtfertigung gereichen. Denn zuerst ist sichtbar, dass der Staatsmann eben so bestimmt die andere Seite des Euthydemos ergreift und sich daran festhält wie der Sophist die erste ergriff, und dass hier eben so wie dort dasjenige nur kurz in Erinnerung gebracht wird was in jenem schon ausführlich genug behandelt war. Ja wenn man sich erinnert, wie rathlos dort Sokrates und Kleinias auseinander gingen, weil sie die königliche Kunst nicht im Stande gewesen waren zu finden: so muss man zugleich bemerken, wie der Staatsmann dasjenige voraussezt was aus jener Rathlosigkeit die Leser sollten gelernt haben. Eben so deutlich ist ferner, dass unser Gespräch auch auf der im Kratylos und Sophistes aufgestellten Idee der Nachahmung und auf der vom Theaitetos an sich immer weiter entwikkelnden der richtigen Vorstellung ruht; wie das im Gorgias von dem verkehrten Treiben der gemeinen Staatsklügelei gesagte, als weniger positiv und unmittelbar in sich begründet, dem im Staatsmann gesagten nothwendig muss vorangegangen sein; endlich auch, dass der Staatsmann den Protagoras ohngefähr in demselbigen Grade wieder in sich aufnimmt, wie der Sophistes den Parmenides, und dass was dort über die gesammte Tugend und alle einzelnen, und im Laches und Charmides über

die Tapferkeit und Besonnenheit, die hier als scheinbare Gegensäze wieder vorkommen, besonders gesagt ist, eben so gewiss ein früheres muss gewesen sein als das im Gorgias; ja dass alles bisherige im engsten Sinne ethische hier auf eine eigne Weise, und unter dem höchsten Haltungspunkt, den es für Hellenen gab, dem politischen nämlich zusammengefasst, und so den künftigen Behandlungen aufbewahrt wird. Daher denn auch in sofern der Staatsmann mit dem Sophistes zusammen den Mittelpunkt der zweiten Periode platonischer Werkbildung ausmacht, als darin auf der einen Seite was die Form betrifft das Verknüpfen alles elementarischen, versuchartigen, indirect vorgetragenen zusammenfällt mit den Keimen einer rein philosophischen Darstellung so dass beides sich als eins und dasselbige zeigt, und als auf der andern Seite was den Inhalt betrifft das physische und ethische, indem beides der äusseren Gestalt nach mehr auseinander tritt, doch in jedem auf eine eigene Weise Eins wird, und zwar hier durch die freilich nur mythisch vorgetragene Betrachtung des geschichtlichen unter dem Gesez der Natur und Bildung der Welt selbst, in welcher Hinsicht denn unser Mythos, wie ihn auch wol Jeder ansieht, eine Vorandeutung auf den Timaios ist, die sich der Annäherung an den Platonischen Staat gegenüberstellt.

DER STAATSMANN.

SOKRATES. THEODOROS. DER FREMDE. SOKRATES DER JÜNGERE.

257 *Sokrates.* Warlich viel Dank bin ich dir schuldig, o Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theaitetos, und auch für die mit dem Fremden.

Theodoros. Und dreifachen wirst du vielleicht schuldig sein, wenn sie dir erst den Staatsmann werden fertig gemacht haben und den Philosophen.

Sokrates. Wol! Sollen wir sagen, lieber Theodoros, dass wir dieses so gehört haben von dem ersten Meister in den Rechnungen und in der Messkunst?

Theodoros. Wie so, Sokrates?

Sokrates. Dass er diese Männer alle gleich geschäzt hat, die doch ihrem Werthe nach weiter von einander abstehen als nach dem von eurer Kunst benannten Verhältniss?

Theodoros. Gar schön bei unserm Gott dem Ammon, o Sokrates, und sehr recht hast du mir das aufgefasst, und mir meinen Rechnungsfehler vorgeworfen. Und dich will ich ein andermal schon dafür heimsuchen; du aber, Fremdling, lass ja noch nicht ab uns gefällig zu sein, sondern wie es dir lieber ist, sei es zuerst den Staatsmann oder den Philosophen, nimm uns nach einander durch.

Fremder. Das müssen wir wol thun, Theodoros; weil wir es einmal unternommen haben, dürfen wir nicht eher ablassen bis wir mit ihnen zu Ende gekommen sind. Allein wie soll ich es mit unserem Theaitetos halten?

Theodoros. Weshalb?

Fremder. Sollen wir ihn nun ausruhen lassen, und diesen seinen Mitschüler Sokrates zuziehen? oder was räthst du?

Theodoros. Wie du sagtest, ziehe diesen zu. Denn jung

wie sie sind, werden sie jede Anstrengung leichter tragen, wenn sie dazwischen ruhen.

Sokrates. Mit mir, o Fremdling, scheinen ja beide eine gewisse Verwandtschaft zu haben. Denn von dem einen sagt ihr ihr fändet seine Gesichtszüge den meinigen ähnlich, und an dem andern stellt schon der gleichlautende Name und die Anrede eine Angehörigkeit dar. Und Verwandte muss man allewege auch im 258
Gespräch gern kennen lernen. Mit dem Theaitetos nun bin ich selbst gestern im Gespräch begriffen gewesen, und jezt habe ich ihn dir antworten gehört; den Sokrates aber keines von beiden, und ich muss doch auch diesen in Augenschein nehmen. Mir also soll er ein andermal, dir aber jezt antworten.

Fremder. So sei es. Und du, o Sokrates, hörst du was Sokrates sagt?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und stimmst auch ein zu dem was er sagt?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Von deiner Seite scheint also nichts im Wege zu stehen, und noch weniger soll wol von der meinigen im Wege stehen. Also nach dem Sophisten ist nun nothwendig, wie mir scheint, dass wir den Staatsmann aufsuchen. Und sage mir, ob wir ihn auch als einen Kundigen sezen wollen, oder wie?

Sokrates d. j. Allerdings so.

Fremder. Also müssen wir die Kenntnisse eintheilen, wie da wir den ersten betrachteten.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Aber nicht, wie mich dünkt, Sokrates, nach demselben Schnitt.

Sokrates d. j. Wie sonst?

Fremder. Nach einem andern lieber?

Sokrates d. j. Das lässt sich hören.

Fremder. Wo findet nun aber wol einer den Pfad der Staatskunst? Denn wir müssen ihn finden und ihn dann ausgesondert von den übrigen in eine eigne Idee ausdrükken, und die übrigen Ausgänge auch mit Einem andern Begriff bezeichnend bewirken, dass unsere Seele sich alle Erkenntnisse in zwei Arten denke.

Sokrates d. j. Das wird nun schon, denke ich, dein Geschäft, Fremdling, und nicht das meinige.

Fremder. Es muss ja doch, o Sokrates, auch deines sein, wenn es uns klar geworden ist.

Sokrates d. j. Schön gesagt.

Fremder. Ist nun nicht die Rechenkunst und einige andere ihr verwandte Künste ganz kahl von Handlung, und bewirkt uns bloss eine Einsicht?

Sokrates d. j. So ist es.

Fremder. Die Tischlerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntniss in Handlungen einwohnend, mit ihnen zusammengewachsen und gemeinschaftlich zu Stande bringend die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren.

Sokrates d. j. Wie sonst?

Fremder. Auf diese Art also theile uns sämmtliche Erkenntnisse, und nenne die eine handelnde, die andere lediglich einsehend.

Sokrates d. j. Wol, diese sollen uns bestehen als der einen gesammten Erkenntniss beide Arten.

Fremder. Sezen wir nun den Staatsmann, den König, den Herrn und noch den Hauswirth alles als Eins unter eine Benennung? oder sollen wir sagen dies wären so viel Künste als wir Namen genannt haben? Doch folge mir lieber hieher.

Sokrates d. j. Wohin?

Fremder. So. Wenn einen von den öffentlich angestellten
259 Aerzten einer gut zu berathen weiss, der selbst kein solcher ist, muss man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rath ertheilt?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und wie? wer den Beherrscher eines Landes zurechtzuweisen versteht, werden wir nicht sagen, dass der, wenn gleich er nur für sich lebt, die Erkenntniss hat die der regierende selbst besizen sollte?

Sokrates d. j. Das werden wir sagen.

Fremder. Aber die Erkenntniss und Kunst des wahren Königes ist doch die königliche?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und wer diese besizt wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden?

Sokrates d. j. Billig wäre es wol.

Fremder. Und Hausvater und Herr ist doch dasselbe?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Und wie? sollten wol ein Hauswesen von weitläuftigem Umfang und eine Stadt von geringem Belang sich bedeutend von einander unterscheiden was die Regierung derselben betrifft?

Sokrates d. j. Wol gar nicht.

Fremder. Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, dass es nur Eine Erkenntniss für dies alles giebt. Diese mag nun einer die königliche Kunst oder die Staatskunst oder die Wirthschaftskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.

Sokrates d. j. Wozu auch?

Fremder. Allein soviel ist doch gewiss, dass jeder König mit den Händen und mit dem ganzen Leibe gar wenig zur Befestigung seiner Herrschaft vermag in Vergleich mit der Einsicht und der Stärke der Seele.

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Mehr der einsichtigen wollen wir also doch lieber sagen als der handarbeitenden und überhaupt verrichtenden sei der König angehörig?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Also die Staatskunst und den Staatsmann und die Herrscherkunst und den Herrscher, dies alles wollen wir als dasselbige in Eins zusammenstellen.

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Würden wir nun nicht weiter kommen, wenn wir nächst diesem die einsichtige Erkenntniss trennten?

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Gieb also recht Acht, ob wir irgendwo an ihr ein Gelenk bemerken.

Sokrates d. j. Sage nur was für eins.

Fremder. Ein solches. Wir hatten doch eine Rechenkunst.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Die doch auf alle Weise zu den einsichtigen Künsten gehörte?

Sokrates d. j. Wie sollte sie nicht?

Fremder. Und wenn nun die Rechenkunst den Unterschied in den Zahlen eingesehen, schreiben wir ihr noch ein anderes Werk zu als nur das eingesehene zu beurtheilen?

Sokrates d. j. Woher wol?

Fremder. Aber jeder Baumeister ist doch auch nicht selbst Arbeiter, sondern gebietet nur den Arbeitern.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und giebt also doch seine Einsicht dazu her, nicht seiner Hände Arbeit.

Sokrates d. j. So ist es.

Fremder. Mit Recht also würde man sagen, er habe Theil an der bloss einsichtigen Erkenntniss.

260 *Sokrates d. j.* Freilich.

Fremder. Diesem nun meine ich, liegt doch ob, nicht nach abgeurtheilter Sache am Ende zu sein und sich loszusagen, wie der Rechner sich lossagte, sondern allen und jeden Arbeitern das zwekkdienliche anzugeben, bis sie das aufgegebene vollendet haben.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Einsehende sind also sowol diese insgesammt als auch jene die der Rechenkunst folgen, und nur durch Beurtheilung und Anordnung unterscheiden sich diese beiden Arten von einander.

Sokrates d. j. Das scheinen sie.

Fremder. Wenn wir also die gesammte einsichtige Erkenntniss theilend, das eine Glied die beurtheilende, das andere die gebietende nennten: so könnten wir sagen, das sei ganz angemessen getheilt.

Sokrates d. j. Nach meiner Meinung wenigstens.

Fremder. Aber die etwas gemeinschaftlich verrichtenden können immer zufrieden sein wenn sie unter sich übereinstimmen.

Sokrates d. j. Wie sollten sie nicht?

Fremder. So lange es also uns beiden hieran nicht fehlt, wollen wir uns unbekümmert darum lassen, was Andere meinen.

Sokrates d. j. Gern.

Fremder. Wolan denn, in welche von diesen beiden Künsten sollen wir den Herrscher stellen? Etwa in die beurtheilende wie einen Zuschauer? oder sollen wir lieber sagen dass er zu der gebietenden Kunst gehöre, da er ja doch Herr ist?

Sokrates d. j. Wie sollten wir nicht lieber dies?

Fremder. Die gebietende Kunst müssen wir also nun wieder betrachten ob sie sich wo trennt. Und mich dünkt allerdings, so ohngefähr wie die Kunst der eigentlichen Kaufleute sich absondert von der Kunst der Eigenhändler, so auch das Geschlecht der Herrscher von dem der Herolde sich auszusondern.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweitenmale wieder?

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. So auch die vom Stamm der Herolde lassen sich fremde Gedanken auftragen, und tragen sie selbst zum zweitenmale Andern auf.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Wie also? wollen wir die Herrscherkunst in Eins vermengen mit der dolmetschenden, Befehle ausrufenden, oder mit der Wahrsagekunst und Heroldskunst und vielen andern verwandten Künsten, denen ebenfalls ein Gebieten zukommt? oder sollen wir dem womit wir die Sache eben verglichen auch den Namen nachbilden, da ohnedies fast unbenannt ist die Gattung der Eigengebietenden? und also auf diese Weise theilen, dass wir das ganze Geschlecht der Könige in die selbstgebietende Kunst stellen, um die übrigen aber uns gar nicht weiter bekümmernd Andern überlassen ihnen einen Namen beizulegen? Denn nur auf den Herrscher ging unsere Untersuchung, nicht auf das entgegengesezte.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Also da sich dies ziemlich von jenem unterscheidet, 261
ausgesondert durch das Verhältniss der Fremdheit zur Eigenthümlichkeit, so müssen wir auch dieses wiederum trennen, wenn es irgendwo nachgeben will, dass wir durchschneiden können.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Und das scheint es ja zu wollen. Folge mir nur und schneide mit.

Sokrates d. j. Wo denn?

Fremder. Wen wir uns nur immer als Herrscher denken, der ein Gebieten anwendet, werden wir nicht immer finden, dass der, damit irgend etwas entstehe, gebietet?

Sokrates d. j. Weshalb sonst?

Fremder. Alles entstehende aber in zwei Theile zu sondern ist gar nicht schwer.

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Nimmst du es nämlich insgesammt, so ist einiges davon beseelt, anderes unbeseelt.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und eben hiernach lass uns der einsichtigen Erkenntniss gebietenden Theil, wenn wir ihn zerschneiden wollen, zerschneiden.

Sokrates d. j. Wonach?

Fremder. Indem wir einiges davon den Entstehungen des unbeseelten zueignen, anderes denen des beseelten, und so wird das Ganze in zwei Theile getheilt sein.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Den einen Theil davon lassen wir liegen, den an-

deren nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, theilen wir ihn wieder in zwei Theile.

Sokrates d. j. Welchen von beiden meinst du aber sollen wir aufnehmen?

Fremder. Offenbar doch den über das lebendige gebietenden. Denn die königliche Kunst hat ja nicht etwa unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst: sondern edlerer Art besizt sie an dem lebendigen und über dieses immer ihre Macht.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und die Entstehung und Ernährung des lebendigen könnte man ansehn theils als vereinzelte, theils als eine gemeinschaftlich über das in Heerden lebende Vieh sich erstrekkende Sorgfalt.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Aber den Staatsmann werden wir doch nicht mit wenigen einzelnen beschäftiget finden wie den Ochsenjungen oder Reitknecht, sondern mehr gleicht er einem der Pferdezucht und Rindviehzucht im grossen treibt.

Sokrates d. j. Das leuchtet mir ein, nun es gesagt ist.

Fremder. Wollen wir also von Aufziehung des lebendigen die gemeinsame Wartung vieler zugleich die Gemeinzucht oder Heerdenzucht nennen?

Sokrates d. j. Wie sich beides in der Rede am besten treffen mag.

Fremder. Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütest es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du wenn du älter wirst reicher sein an Einsicht. Jezt also wollen wir es wie du riethest machen. Die Heerdenzucht aber siehst du leicht wie die einer als zwiefach darstellen, und das jezt im doppelten gesuchte uns dann nur in der Hälfte wird suchen lassen.

262 *Sokrates d. j.* Ich will es versuchen, und mich dünkt eine andere zu sein die Auferziehung der Menschen und eine andere die der Thiere.

Fremder. Recht wakker und frisch hast du das getheilt. Aber dass uns doch dies wo möglich nicht noch einmal begegne.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass wir nicht ein kleines Theilchen allein von vielen und grossen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff; sondern jeder Theil habe zugleich seinen eignen Begriff. Denn am schönsten ist das freilich aus allem übrigen gleich das gesuchte herauszusondern, wenn es sich richtig damit verhält; so wie du

eben glaubend dass die Eintheilung sich verhalte uns die Rede beschleuniget hast, weil du sahest, dass sie auf den Menschen losging. Aber Lieber, schnizeln ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch alles an bei Untersuchungen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das nur, Fremdling?

Fremder. Ich will versuchen es noch deutlicher zu erklären, Sokrates, aus Wolgefallen an deiner Gemüthsart. An dem jedoch was uns jezt vorliegt ist unmöglich es ohne Mangel deutlich zu machen; lass uns aber versuchen die Sache noch um ein klein weniges weiter vorwärts zu bringen der Deutlichkeit wegen.

Sokrates d. j. Was meinst du also hätten wir eben bei unserer Eintheilung nicht recht gemacht?

Fremder. Dieses, wie wenn Jemand das menschliche Geschlecht in zwei Theile theilen wollte, und thäte es wie hier bei uns die Meisten zu unterscheiden pflegen, dass sie das Hellenische als Eines von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesammt aber, die gar nichts unter einander gemein haben und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heissen, und dann um dieser einen Benennung willen auch voraussezen, dass sie Ein Geschlecht seien. Oder wenn einer glaubte die Zahl in zwei Arten zu theilen, wenn er aus dem Ganzen eine Myriade herausschnitte, die er als eine Art absonderte, und dann alles übrige ebenfalls mit einem Worte bezeichnen und wegen dieser Benennung hernach glauben wollte, dieses sei nun mit Ausnahme von jenem die andere Art davon. Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie getheilt, wenn er die Zahl in gerades und ungerades zerschnitten, und so auch das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches. Lydier aber und Phrygier und so mehrere allen übrigen entgegenstellen und abschneiden könnte er dann, wenn er aufgeben müsste Theil und Art zugleich zu finden beim Zerschneiden.

Sokrates d. j. Ganz richtig. Aber eben dieses, Fremdling, 263
wie kann einer das recht deutlich einsehen, dass Theil und Art nicht dasselbe sind, sondern jedes etwas anderes?

Fremder. O bester Mann, das ist keine schlechte Aufgabe. Wir aber sind schon jezt weiter als billig von unserer vorgesezten Rede abgeschweift, und du verlangst wir sollen noch weiter abschweifen. Daher lass uns jezt nur, wie es sich gehört, zurükkkehren; dieser Spur aber wollen wir ein andermal mit Musse nach-

gehn. Nur das nimm gar in Acht, dass du nicht etwa meinest hierüber etwas genau bestimmtes von mir gehört zu haben.

Sokrates d. j. Worüber denn?

Fremder. Dass Art und Theil von einander verschieden sind.

Sokrates d. j. Aber wie?

Fremder. Dass nämlich, wenn es eine Art von etwas giebt eben dieses nothwendig auch ein Theil desselben Gegenstandes sein wird, wovon es eine Art genannt wird, dass aber, was ein Theil sei auch eine Art sein müsse, gar nicht nothwendig ist. So sage immer lieber dass ich mich erklärt hätte als anders.

Sokrates d. j. Das will ich thun.

Fremder. Sage mir nun aber auch das nächste.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Wegen der Abschweifung, von wo sie uns hieher geführt hat. Ich glaube nämlich es war eigentlich als du befragt wie die Heerdenzucht wol zu theilen wäre so rasch antwortetest es gebe zwei Gattungen des lebendigen, eine die menschliche, und die aller übrigen Thiere insgesammt die andere.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Theil herausgenommen, zu glauben, dass du alles übrige auch wieder als Eine Art zurükkliessest, weil du für alle einerlei Namen hattest sie damit zu benennen, und sie Thiere hiessest.

Sokrates d. j. So war es auch.

Fremder. Allein so würde vielleicht, mein wakkerster Sokrates, wenn es noch ein anderes verständiges Thier gäbe wie man die Kraniche dafür hält, oder irgend ein anderes solches auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so dass es die Kraniche als Eine Gattung allem übrigen lebendigen entgegensezte und sich selbst rühmend heraushöbe, alle übrigen aber mit Inbegriff des Menschen in Eins zusammenfasste, und ebenfalls nicht besser als etwa Thiere nennete. Deshalb wollen wir uns bemühen dergleichen alles zu vermeiden.

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Indem wir nicht gleich alles lebendige insgesammt theilen, damit uns das weniger begegne.

Sokrates d. j. Das darf es freilich nicht.

Fremder. Aber auch jenes Mal schon war auf dieselbe Art gefehlt worden.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Unser gebietender Theil der Einsicht hatte es doch in der Gattung der Auferziehung des lebendigen mit dem in Heerden lebenden zu thun. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Also war uns schon damals das gesammte lebendige eingetheilt in zahmes und wildes. Denn die es in der Art 264 haben sich aufziehn und bändigen zu lassen nennen wir zahme, die dieses nicht haben, wilde.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Die Erkenntniss nun der wir nachspüren, hatte es und hat es noch mit den zahmen zu thun, und muss unter dem geselligen Vieh gesucht werden.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Lass uns also nicht so theilen wie damals, dass wir auf das Ende sehen oder eilen, um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen. Denn deshalb ist es uns auch jezt nach dem Sprichwort ergangen.

Sokrates d. j. Nach welchem?

Fremder. Dass weil wir uns nicht genug verweilt und gut eingetheilt haben, wir später fertig geworden sind.

Sokrates d. j. Da ist es uns ganz recht ergangen, Fremdling

Fremder. Gut denn, so lass uns noch einmal anfangen die Gemeinzucht einzutheilen; vielleicht wird auch das worauf du ausgehst die gehörig durchgeführte Rede selbst dir nur noch schöner herausbringen. Sage mir also.

Sokrates d. j. Was denn?

Fremder. Dieses, ob du wol schon von Jemand gehört hast, denn selbst weiss ich dass du nicht dabei gewesen bist, wie die Fische im Nil gefüttert werden und in den Teichen des grossen Königes. In Quellen aber hast du es vielleicht selbst gesehen?

Sokrates d. j. Allerdings habe ich dies gesehen und jenes von Vielen gehört.

Fremder. Und wie Gänse und Kraniche zusammen weiden hast du, wenn du auch nicht die Thessalischen Ebenen durchstreift hast, doch wol erfahren und glaubest es.

Sokrates d. j. Wie sollte ich nicht!

Fremder. Deshalb aber habe ich dich dies alles gefragt, weil es Heerdenzucht giebt auf dem Wasser und auch auf dem Trokkenen.

Sokrates d. j. Das giebt es allerdings.

Fremder. Dünkt dich also nicht auch, dass wir so sollten die Wissenschaft der Gemeinzucht theilen, um jedem von diesen beiden

seinen eignen Theil anzuweisen, den einen die Schwimmthierzucht nennend, den andern die Landgängerzucht?

Sokrates d. j. Mich auch.

Fremder. Zu welchem nun von beiden die Herrscherkunst gehöre dürfen wir nicht erst fragen; denn das sieht ja Jeder.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Diesen Zweig der Heerdenzucht aber, die Landgängerzucht kann wol Jeder theilen.

Sokrates d. j. Wie?

Fremder. Wenn er geflügeltes und zu Fuss gehendes von einander trennt.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Und wie? ob es die Staatskunst mit dem zu Fuss gehenden zu thun hat, fragen wir danach erst? Oder meinst du nicht, dass auch der Unverständigste dies bejahen würde?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Die Zucht des auf dem Lande gehenden nun muss wieder, wie die gerade Zahl wenn sie zerschnitten wird, in zwei Theilen erscheinen.

Sokrates d. j. Offenbar.

Fremder. Nach der Seite nun wohin unsere Rede sich wendet glaube ich zwei gebahnte Wege zu sehen, einen schnelleren, wenn man einem grossen Theil einen kleineren gegenüberstellt;
265 einen anderen der davon, was wir vorher sagten, dass man mitten durchschneiden müsse, mehr an sich hat, aber länger ist er freilich. Es steht also bei uns, welchen von beiden wir wollen, zu gehn.

Sokrates d. j. Können wir denn nicht beide?

Fremder. Zugleich wenigstens nicht, du Wunderlicher, aber nach einander können wir es freilich.

Sokrates d. j. Ich wähle also nach einander beide.

Fremder. Das geht auch gern; denn nur weniges ist uns noch übrig. Im Anfang freilich und als wir noch auf der Hälfte des Weges waren wäre die Aufgabe schwierig gewesen. Nun aber, da es dir so gefällt, wollen wir den längeren zuerst gehn. Denn so lange wir noch frischer sind, werden wir leichter darauf fortkommen. Die Eintheilung nun siehe.

Sokrates d. j. Sprich.

Fremder. Das Fussvolk unter den zahmen, was in Heerden lebt, ist schon von Natur in zwei Theile getheilt.

Sokrates d. j. Wonach?

Fremder. Dass einige ihrer Art nach ungehörnt sind, andere hörnertragend.

Sokrates d. j. Das ist deutlich.

Fremder. Theile also die Zucht des Fussvolkes so dass du jedem einen Theil giebst, und bediene dich dabei, wie wir auch schon früher gethan, gleich der Erklärung; denn wenn du sie benennen willst wird es dir verwikkelter gerathen als gut ist.

Sokrates d. j. Wie soll man also erklären?

Fremder. So, dass nachdem der gehenden Thiere Pflegekunst in zwei Theile getheilt worden, der einen Abtheilung der gehörnte Theil des Heerdenviehes angewiesen worden ist, der anderen der ungehörnte.

Sokrates d. j. Dies sei nun so erklärt, denn es ist gewiss hinreichend deutlich gemacht.

Fremder. Dem Könige aber sehen wir doch gewiss an, dass er eine abgestuzte Heerde ohne Hörner weidet.

Sokrates d. j. Wie sollten wir das nicht sehen!

Fremder. Auch diese wollen wir also durchzureissen versuchen, um ihm das seinige zu geben.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Sollen wir sie nun nach dem gespaltenen und ungespaltenen Hufe theilen, oder nach der reinen und vermischten Begattung? Du verstehst doch wol?

Sokrates d. j. Wie denn?

Fremder. Die Pferde und Esel haben es doch in der Art sich mit einander zu begatten?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Was aber dann noch übrig ist von der einen Heerde der zahmen vermischt sich nicht mit einander.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Scheint dir nun die Sorgfalt des Staatsmannes auf Naturen von solcher vermischter Begattung zu gehen oder von reiner?

Sokrates d. j. Von unvermischter offenbar.

Fremder. Diese müssen wir nun wie das vorige ebenfalls in zwei Hälften zerlegen.

Sokrates d. j. Das müssen wir.

Fremder. Nun aber ist uns schon das lebendige, sofern es 266
zahm und gesellig ist, bis auf zwei Gattungen etwa ganz zertheilt; denn die Hunde lohnt es kaum als eine eigne Gattung unter den geselligen Thieren aufzuführen.

Sokrates d. j. Freilich nicht. Wonach aber wollen wir die beiden scheiden?

Fremder. Wonach ihr beide, Theaitetos und du, billig theilen müsst, da ihr euch mit der Messkunst befasst habt.

Sokrates d. j. Wonach also?

Fremder. Nach der Diagonale und wiederum nach der Diagonale der Diagonale.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Die Natur welche unserer Gattung eignet, ist die wol für den Gang anders eingerichtet, als die Diagonale welche das zweifüssige Vierekk bildet?

Sokrates d. j. Nicht anders.

Fremder. Die Natur der übrig bleibenden Gattung aber vermag wiederum dasselbe wie die Diagonale unseres Vierekkes, wenn sie doch auf zweimal zwei Füsse eingerichtet ist.

Sokrates d. j. Das ist sie freilich, und nun verstehe ich auch was du sagen willst.

Fremder. Ueberdies aber sehen wir nicht, dass uns etwas anderes, recht als käme es von solchen die im Lächerlichen Meister sind, begegnet ist mit dem eingetheilten?

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass mit unserer menschlichen Gattung gleichen Theil erhalten hat und also zwischen her läuft mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste?

Sokrates d. j. Ich sehe wol wie das gar närrisch herauskommt.

Fremder. Ist es denn aber nicht natürlich dass das langsamste zulezt kommt?

Sokrates d. j. Das freilich wol.

Fremder. Und das bemerken wir nicht, dass noch viel lächerlicher unser König erscheint, indem er sammt seiner Heerde umherläuft und gleichen Schritt hält mit dem auf ein schlechtes Leben am meisten eingeübten?

Sokrates d. j. Allerdings freilich.

Fremder. Aber nun eben, Sokrates, wird uns das noch besser deutlich was damals bei der Untersuchung über den Sophisten gesagt ward.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass nämlich diesem Verfahren in der Rede weder an dem vortrefflicheren mehr liegt als an dem andern, noch sie das kleinere hintansezt wegen des grösseren, sondern immer ganz für sich die Sache zu Ende bringt wie es am richtigsten ist.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Nach diesem nun, damit du mir nicht zuvorkommst durch die Frage welches doch damals der kürzere Weg gewesen zur Erklärung des Königes, will ich selbst gleich vorangehn.

Sokrates d. j. Sehr wol.

Fremder. Ich meine nämlich, wir sollten gleich die Landgänger eingetheilt haben in zweifüssige und vierfüssige; und da wir dann die menschliche Gattung nur allein noch mit dem Federvieh zusammen die zweibeinige Heerde bildend gefunden hätten, diese dann zerschneiden in einen nakkten und einen gefiedererzeugenden Theil. Wäre sie nun so getheilt und dadurch die menschenhütende Kunst deutlich gezeigt worden, dann hätten wir unsern Staatsmann und König gebracht und wie den Wagenführer in den Staat hineingestellt, die Zügel desselben ihm übergebend, da hierin doch seine eigenthümliche Kunst besteht.

Sokrates d. j. Sehr schön hast du mir wie die Hauptschuld 267
die Erklärung ausgezahlt, und mir noch diesen Nebenweg wie die Zinsen beigelegt, wodurch sie nun ganz vollendet ist.

Fremder. Wolan denn, fassen wir nun vom Anfang bis zum Ende alles noch einmal durchgehend die Namenerklärung der Kunst des Staatsmannes zusammen.

Sokrates d. j. Wol.

Fremder. Von der einsehenden Erkenntniss hatten wir also zuerst einen gebietenden Theil; von diesem nannten wir ferner durch Vergleichung darauf gebracht einen Theil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun gar nicht als die kleinste Gattung die welche das lebendige aufzieht von uns abgeschnitten. Von dieser eine Art die Heerdenzucht, von der Heerdenzucht wiederum die Hütung der zu Fuss gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder besonders ab die Auferziehung der ungehörnten Gattung. Den nächsten Theil von dieser müsste nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen befassen wollte, und müsste sie die Kunst der Hütung des unvermischtbegatteten nennen. Von dieser ist nun der Abschnitt für die zweifüssige Heerde der lezte übrig bleibende menschenhütende Theil, und selbst eben dieses gesuchte, was sowol königliche als Staatskunst heisst.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Aber Sokrates, ist uns dies so wie du eben sagtest auch wirklich verrichtet?

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Dass unser Gegenstand vollkommen richtig und befriedigend ist ausgeführt worden? oder fehlt nicht eben darin unsere Untersuchung dass die Erklärung zwar irgendwie gegeben, aber keinesweges vollkommen gründlich ist ausgeführt worden?

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Ich will versuchen uns beiden was ich denke jezt noch deutlicher zu machen.

Sokrates d. j. Das thue nur.

Fremder. Nicht wahr, unter vielen hütenden Künsten die sich uns eben gezeigt hatten war eine die Staatskunst, die Sorgfalt für Eine gewisse Heerde?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und unsere Erklärung bestimmte, sie wäre nicht die Zucht der Pferde noch anderer Thiere, sondern die Wissenschaft der Gemeindezucht der Menschen?

Sokrates d. j. So war es.

Fremder. Lass uns nun den Unterschied zwischen allen übrigen Hütern und den Königen betrachten.

Sokrates d. j. Was für einen?

Fremder. Ob nicht mancher Andere von einer anderen Kunst benannte mit jenem zugleich an der Aufziehung der Heerde Antheil zu haben behauptet und sich anmaasst.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Wie die Kaufleute, Akkerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das ganze Geschlecht der Aerzte, diese weisst du wol würden sämmtlich mit jenen Hütern der menschlichen Dinge welche wir Staatsmänner genannt haben über diese Erklärung sich streiten, weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen, und zwar nicht nur der zur
268 Heerde gehörigen Menschen, sondern auch der Herrscher selbst.

Sokrates d. j. Und thäten sie daran nicht recht?

Fremder. Vielleicht, und das wollen wir eben sehen. Das aber wissen wir doch, dass mit dem Ochsenhirten sich über dergleichen Niemand in einen Streit einlässt; sondern er selbst der Hirte ist auch der Ernährer der Heerde, er ist ihr Arzt, er ist gewissermaassen ihr Freiwerber, und der gesammten Hebammenkunst bei der Schwangerschaft und der Geburt der Jungen ist er allein kundig. Ja auch was Spiel und Tonkunst betrifft, soweit sein Vieh deren von Natur empfänglich ist, versteht Niemand besser als er es aufzumuntern und anlokkend zu besänftigen, indem er auf Instrumenten sowol als mit dem blossen Munde die seiner Heerde

angemessene Tonkunst ausübt. Und mit den übrigen Hütern ist es dasselbe. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Wie kann also unsere Erklärung des Königes sich richtig und untadelhaft erweisen, wenn wir ihn den Hüter und Auferzieher der menschlichen Heerde nennen, ihn allein heraushebend aus zehntausend anderen die sich mit ihm darum streiten?

Sokrates d. j. Auf keine Weise.

Fremder. Also war unsere Besorgniss vorher gegründet, als wir argwöhnten, wir möchten zwar wol einige Züge des Herrschers angeben, keinesweges aber könnten wir den Staatsmann genau dargestellt haben, bis wir alle welche sich um ihn herdrängen und auf das Mithüten Anspruch machen weggeräumt, und ihn abgesondert von jenen ganz rein für sich allein hinstellen.

Sokrates d. j. Vollkommen gegründet freilich.

Fremder. Dies also, o Sokrates, müssen wir bewerkstelligen, wenn wir nicht unsere Erklärung zulezt wollen zu Schanden machen.

Sokrates d. j. Das darf ja auf keine Weise geschehen.

Fremder. Also müssen wir wiederum von einem andern Anfang aus einen andern Weg gehen?

Sokrates d. j. Was doch für einen?

Fremder. Wo wir auch wol Scherz einmischen. Denn wir müssen einen ziemlichen Theil einer grossen Geschichte zu Hülfe nehmen, und hernach eben wie vorher, indem wir einen Theil nach dem andern wegnehmen, zu dem eigentlich gesuchten selbst gelangen. Sollen wir das?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Aber auf die Geschichte sei mir ja recht aufmerksam wie die Kinder. Du bist ja doch erst seit wenigen Jahren über die Kindheit hinaus.

Sokrates d. j. Sage nur.

Fremder. Solche alte Erzählungen also gab es und wird auch noch geben gar viele andere, und so auch die Erscheinung bei dem Streit welcher vorgefallen sein soll zwischen Atreus und Thyestes. Denn du hast doch gehört und erinnerst dich, was sich damals soll ereignet haben?

Sokrates d. j. Das Zeichen von dem goldenen Lamme meinst du vielleicht.

Fremder. Nein das nicht, sondern das von der Aenderung im Auf- und Untergang der Sonne und der andern Gestirne, dass sie 269
nämlich von wo sie jezt aufgehen, dorthin damals untergingen, und

aufgingen auf der entgegengesezten Seite. Damals aber gab Gott dem Atreus ein Zeugniss, und wendete sie um in die gegenwärtige Ordnung.

Sokrates d. j. Erzählt wird freilich auch das.

Fremder. Und auch von der Herrschaft welche Kronos führte haben wir von Vielen gehört.

Sokrates d. j. Von gar Vielen.

Fremder. Und wie, dass vorher die Menschen als Erdgeborne entstanden und nicht erzeugt wurden einer von dem andern?

Sokrates d. j. Auch das ist eine von den alten Sagen.

Fremder. Dies nun rührt insgesammt von demselben Umstande her, und ausserdem tausenderlei anderes noch wunderbareres, wovon aber durch die Länge der Zeit sich einiges ganz verlöscht hat und das übrige zerstreut erzählt wird, jedes einzelne abgerissen von dem übrigen. Den Umstand aber, der an alle diesem Ursach ist, hat noch Niemand erzählt. Jezt aber muss er berichtet werden, denn zur Darstellung des Königes wird er sich uns wol schikken, wenn er erzählt ist.

Sokrates d. j. Wol gesprochen! erzähle also ohne etwas zu übergehen.

Fremder. Höre denn. Dieses Ganze hilft auf seiner Bahn bisweilen Gott selbst mitführen und wälzen, bisweilen lässt er es wieder los, wenn seine Umläufe das ihm gebührende Zeitmaass schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesezten Seite, als ein lebendiges dem auch Vernunft zugetheilt ist von dem welcher es ursprünglich zusammenfügte. Dieses Rükkwärtsgehen aber ist ihm nothwendig aus folgender Ursache natürlich.

Sokrates d. j. Aus welcher denn?

Fremder. Sich immer einerlei und auf gleiche Weise zu verhalten und dasselbe zu sein, das kommt nur dem göttlichsten unter allem allein zu, körperliche Natur aber steht nicht in dieser Reihe. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hat freilich vieles und herrliches von seinem Erzeuger empfangen; indess ist es auch Körpers theilhaftig geworden, daher ihm denn aller Veränderung schlechthin unerfahren zu sein unmöglich ist. Nach Vermögen jedoch wird es immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Richtung bewegt. Daher ist es der Umwälzung theilhaftig als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung. Sich selbst aber immer zu drehen ist keinem wol leicht möglich als dem alles bewegte Anführenden. Diesem ist aber nicht statthaft jezt so, dann

wieder entgegengesezt zu bewegen. Nach diesem allen also darf man von der Welt weder behaupten, dass sie immer sich selbst drehe, noch dass sie immer ganz von Gott gedreht werde, sintemal es nach zweierlei und entgegengesezten Richtungen geschieht, noch auch, dass etwa irgend zwei Götter von einander entgegengesezter Gesinnung sie drehen; sondern was eben gesagt ist und allein 270
übrig bleibt, dass sie jezt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs neue erwerbend und eine von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfangend; dann aber, wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht, so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich selbst überlassen, dass sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rükkwärts durchwandern kann, weil sie bei vollständigster Grösse und Gleichgewicht auf dem kleinsten Fusse einherschreitend geht.

Sokrates d. j. Sehr einleuchtend ist alles gesagt was du bis jezt ausgeführt hast.

Fremder. So lass uns zusammenrechnend den Umstand betrachten der sich aus dem gesagten ergiebt, und von uns als die Ursache alles wunderbaren angegeben wurde. Dies ist nämlich folgender.

Sokrates d. j. Was für einer?

Fremder. Dass nämlich die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite wohin es sich jezt wälzt sich bewegt, bisweilen nach der entgegengesezten.

Sokrates d. j. Wie doch eigentlich?

Fremder. Diese Veränderung muss man von allen Umwendungen, welche sich am Himmel ereignen, für die grösste und vollständigste halten.

Sokrates d. j. Das scheint allerdings.

Fremder. Daher ist auch zu glauben dass alsdann die grössten Veränderungen entstehen für uns, die wir innerhalb desselben wohnen.

Sokrates d. j. Auch das ist wahrscheinlich.

Fremder. Viele wichtige und mannigfaltige Veränderungen aber welche zusammentreffen, wissen wir nicht dass die Natur der Lebenden diese nicht leicht erträgt?

Sokrates d. j. Wie sollten wir das nicht?

Fremder. Die grössten Verheerungen also entstehen alsdann nothwendig sowol unter den anderen Thieren, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur weniges übrig. Und für diese Ueberreste treffen dann viele andere wunderbare und neue Ereig-

nisse zusammen; dieses aber ist das grösste und begleitet die Umwälzung des Ganzen nothwendig alsdann, wenn die der bisher bestandenen entgegengesezte Richtung eintritt.

Sokrates d. j. Was für eines denn?

Fremder. Welches Alter jedes lebende Wesen hatte dies blieb ihm zuerst stehn, und alles sterbliche hörte auf je länger je älter auszusehn, vielmehr wendete es sich auf das entgegengesezte zurükk und wurde gleichsam jünger und zärter. Und die weissen Haare der Alten schwärzten sich, die Wangen der bärtigen aber glätteten sich wieder, und brachten jeden zu seiner schon vorübergegangenen Blüthe zurükk; eben so die Leiber der mannbaren Jugend glätteten sich und wurden jeden Tag und jede Nacht kleiner, bis sie wieder die Natur der kleinen Kinder annahmen, und ihnen an Leib und Seele ähnlich wurden. Nach diesem aber welkten sie dann zusehends und verschwanden gänzlich. Ja auch die Leichname der zur selbigen Zeit gewaltsam verstorbenen trafen die nämlichen Zufälle der Reihe nach insgesammt, so dass sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten.

Sokrates d. j. Was für eine Entstehung des lebendigen gab
271 es aber damals, o Fremdling, und auf welche Weise erzeugte es sich aus sich?

Fremder. Offenbar, o Sokrates, gab es auf diese Weise erzeugtes in der damaligen Natur gar nicht; sondern das Geschlecht, wovon erzählt wird, es sei ehedem ein erdgebornes gewesen, das waren eben die damals aus der Erde zurükkkehrenden, und wurde so erwähnt von unsern ersten Vorfahren, welche noch der auf Endigung des ersteren Umlaufes folgenden Zeit Gränze erreichten und am Anfange des jezigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller jener Geschichten, welche jezt mit Unrecht von Vielen ungläubig verworfen werden. Das können wir glaube ich hieraus sehn. Denn damit dass die Alten wieder zur Natur der Kinder zurükkkehren hängt ja zusammen, dass auch von den Verstorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen wieder aufstehend von dort und auflebend jener allgemeinen Umwendung folgten als die gesammte Entstehung sich auf die entgegengesezte Seite herumwälzte und dass sie als Erdgeborne nach eben diesem Verhältniss nothwendig hervorkömmend hievon ihren Namen und ihre Erklärung erhielten, so viele nämlich von ihnen Gott nicht schon zu einem andern Geschikk erhöht hatte.

Sokrates d. j. Offenbar folgt ja dies aus dem vorigen. Allein das Leben welches währender Gewalt des Kronos wie du sagst

gewesen ist, war dies zur Zeit jener Bewegungen oder der jetzigen? Denn die Veränderung an der Sonne und den Gestirnen muss offenbar mit beiden Bewegungen zusammentreffen.

Fremder. Sehr gut bist du der Rede gefolgt. Das aber wonach du fragst, dass nämlich den Menschen alles von selbst geworden, gehört wol keinesweges zu der jetzt bestehenden Bewegung, sondern auch dieses war offenbar in der vorigen. Denn damals herrschte zuerst für die ganze Umwälzung Sorge tragend der Gott, wie jetzt aber waren strichweise die verschiedenen Theile der Welt gänzlich unter herrschende Götter vertheilt. So auch die lebendigen Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen und Heerden hatten als göttliche Hüter unter sich vertheilt die Dämonen, deren Jeder jedem welches er beherrschte für alles genügte, so dass keines wild war noch auch sie einander zur Speise dienten; und Krieg oder Zwiespalt schon gab es ganz und gar nicht unter ihnen, wie man auch unzählig viel anderes mit dieser Anordnung zusammenhängendes noch anführen könnte. Was aber von der Menschen mühelosem Leben gerühmt wird, wird dieserwegen erzählt. Gott selbst hütete sie und stand ihnen vor, wie jetzt die Menschen als ein anderes göttlicheres lebendige andere Gattungen des lebenden geringer als sie selbst hüten. Unter seiner Hut aber gab es keine bürgerliche Verfassungen noch auch häusliche, dass man Weiber und Kinder hatte; denn aus der Erde lebten sie alle 272
auf, ohne sich des vorherigen zu erinnern. Sondern dergleichen fehlte ihnen alles, Früchte aber hatten sie reichlich von Eichen und vielen anderen Gewächsen, nicht durch Akkerbau gezogene, sondern welche die Erde ihnen von selbst gab. Auch unbekleidet und ohne Lagerdekken weideten sie grösstentheils im Freien; denn die Witterung war beschwerdenlos für sie eingerichtet, und weich war ihr Lager genug, weil reichliches Gras aus der Erde hervorwuchs. Wie also das Leben unter dem Kronos gewesen, o Sokrates, hörst du; das jetzige aber wie es heisst, unter dem Zeus, kennst du selbst. Könntest du nun wol und wolltest entscheiden, welches von beiden das glükseligere ist?

Sokrates d. j. Keinesweges.

Fremder. Willst du also, dass ich sie dir auf gewisse Weise vergleiche?

Sokrates d. j. Gar sehr will ich das.

Fremder. Wenn also die Pfleglinge des Kronos, da sie so vieler Musse genossen und auch des Vermögens nicht nur mit Menschen sondern auch mit Thieren vernünftigen Umgang zu pfle-

gen, dies alles recht gebrauchten zur Philosophie in ihren Unterredungen mit den Thieren und unter sich von jedem Wesen erforschend, ob es irgend ein besonderes Vermögen besizend, etwas von den Andern verschiedenes wahrgenommen habe zur Vermehrung der Einsicht: dann ist wol leicht zu entscheiden, dass die damaligen tausendmal glükkseliger daran waren als die jezigen. Wenn sie aber reichlich mit Speise und Trank gesättiget sich untereinander und den Thieren solche Geschichten erzählten, wie auch jezt noch von ihnen erzählt werden: so ist auch so die Sache wenigstens nach meiner Meinung gar leicht zu entscheiden. Doch lassen wir das jezt bis einer kommt der uns gründlich berichte, auf welche von beiden Seiten sich die Lust jenes Geschlechtes neigte in Beziehung auf Erkenntniss und Gebrauch der Rede. Weshalb wir aber diese Geschichte in Anregung gebracht, das muss jezt erklärt werden; damit wir nächstdem nun zum folgenden fortschreiten können. Als nämlich alles dieses seine Zeit erfüllt hatte und eine Umkehrung erfolgen musste, da auch das aus der Erde gekommene Geschlecht ganz aufgerieben war, nachdem jegliche Seele alle ihre Entstehungen durchgemacht und, soviel ihr bestimmt war, Saamen für die Erde zurükkgelassen hatte; alsdann liess der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurükk. Die Welt aber bewegte nun wiederum rükkwärts das Geschikk und die ihr angeborene Lust. Alle also an ihren Orten mit dem höchsten Geist mitherrschende Götter als sie bemerkten was geschah, liessen gleichfalls die Theile der Welt los von ihrer Aufsicht und Besorgung. Sie aber die nun im Zurükkdrehn, des Endes und des Anfangs entgegengesezten
273 Schwung vermischend, einen neuen Umschwung nahm, indem sie in sich selbst grosse Erschütterungen erregte, richtete dadurch wieder anderes Verderben an unter allerlei Arten des lebendigen. Als nun, nachdem eine geraume Zeit vergangen war, theils Getümmel und Verwirrung nachliessen, und von den Erschütterungen eine Stille eintrat, theils sie nun zu ihrem gewohnten eignen Lauf wol geordnet und bereitet war, ging sie Aufsicht und Macht selbst ausübend über alles in ihr und über sich selbst, ihres Werkmeisters und Vaters Lehren dabei sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich nun führte sie dies genauer aus, zulezt aber lässiger. Und hieran ist das körperliche in ihrer Mischung Schuld, dieses noch von der ehemaligen Natur her mit ihr aufgezogene, weil es mit grosser Unordnung behaftet war, ehe es zu der jezigen Weltordnung gelangte. Denn von dem welcher sie eingerichtet besizt sie alles

schöne; alles aber was widerwärtiges und unrechtes unter dem Himmel geschieht, stammt ihr selbst von ihrer vorigen Beschaffenheit her, und auch in die Lebendigen bringt sie es mit hinein. So lange sie daher unter Aufsicht des Steuermannes ihre lebendigen Bewohner ernährt, erzeugt sie in ihnen nur wenig schlechtes und viel dagegen gutes. Ist sie aber von jenem getrennt, so besorgt sie in der nächsten Zeit nach ihrer Freilassung noch alles aufs herrlichste; je weiter aber die Zeit vorrükkt und Vergesslichkeit sich einschleicht bei ihr, um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Verwirrung, welcher am Ende der Zeit vollkommen aufblüht, so dass sie nur aus wenig gutem und einem grossen Antheil des entgegengesezten jede Mischung zusammensezend in Gefahr des Verderbens geräth, sie selbst und alles in ihr. Weshalb denn alsdann schon der Gott welcher sie eingerichtet hat, wenn er sie in diesen Nöthen erblikkt, aus Besorgniss, dass sie nicht zertrümmere und durch die Zerrüttung gänzlich aufgelöst in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, sich selbst wiederum an das Ruder stellend, alles was erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung in den ihm eigenthümlichen Umlauf wieder in Ordnung bringt, und so alles wieder bessernd die Welt unsterblich und unveraltet darstellt. Dieses nun ist nur als das Ende von allem bisherigen gesagt; was uns aber zur Darstellung des Königes dient finden wir hinreichend wenn wir uns nur an das vorige der Rede halten. Nämlich sobald die Welt sich wiederum in die Bahn für das jezige Werden hineindrehte, stand zuerst wiederum das Alter still, und neues dem damaligen entgegengeseztes brachte sie demnächst hervor. Nämlich die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder und die neu aus der Erde schon als alt und grau hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurükk, und alles andere veränderte sich den Zustand des Ganzen nachahmend und ihm folgend. Eben so also auch, was zur Empfängniss, Geburt 274
und Ernährung gehört, erfolgte dem Ganzen nachgebildet nothwendig. Denn nun durfte nicht mehr in der Erde aus andern Bestandtheilen ein lebendiges gebildet werden; sondern so wie der Welt aufgegeben war selbstherrschend ihre Bahn zu leiten, auf dieselbe Weise war auch ihren Theilen, aus sich selbst soviel als möglich wäre sich zu bilden, zu erzeugen und zu ernähren, durch dieselbige Anordnung aufgegeben. Und nun sind wir eben bei dem angekommen, worauf diese ganze Rede ausging. Von den übrigen Thieren nämlich wäre es lang und weitläuftig zu erzählen, woher

sich jedes und weshalb verwandelt, von den Menschen aber ist es kürzer zu fassen und mehr zur Sache gehörig. Denn von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons verlassen erfuhren die Menschen, da die meisten Thiere von irgend rauherer Natur ganz verwildert, sie selbst aber schwach und schutzlos geworden waren; von diesen vielerlei Leides, und waren in den ersten Zeiten völlig hülflos und kunstlos, weil die von selbst sich darbietende Nahrung ihnen ausgegangen, und sich deren selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, indem keine Art des Mangels sie vorher dazu genöthigt hatte. Alles dieses nun brachte sie in grosse Noth. Weshalb denn die in alten Sagen schon gerühmten Gaben uns von den Göttern mit der nöthigen Belehrung und Unterweisung geschenkt wurden, das Feuer nämlich vom Prometheus und die Künste vom Hephaistos und seiner Kunstverwandtin, Saat und Gewächse wiederum von anderen; und alles was zur Ausstattung des menschlichen Lebens beigetragen, ist uns hieraus geworden, weil nämlich, wie gesagt ist, die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen mussten, eben wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen, und eben daher jetzt so und dann wieder auf andere Weise leben und entstehen. Und hiemit soll die Geschichte ein Ende haben. Zu Nuz aber wollen wir sie uns machen um zu sehen wie sehr wir gefehlt haben bei Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in unserer vorigen Rede.

Sokrates d. j. Wie so? und was für ein grosser Fehler meinst du dass uns begegnet wäre?

Fremder. Auf der einen Seite ein kleinerer, auf der andern ein gar starker und weit mehr und grösser als damals.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Dass wir nämlich, gefragt nach dem Herrscher und König, aus dem gegenwärtigen Umlauf und Art des Werdens, vielmehr aus dem entgegengesezten Zeitlauf den Hirten der damaligen menschlichen Heerde beschrieben haben, und also einen Gott statt
275 eines Sterblichen, daran haben wir gar sehr gefehlt. Dass wir ihn aber als den Herrscher des gesammten Staates angegeben haben ohne zu bestimmen auf welche Weise, daran haben wir zwar an sich selbst ganz wahr geredet; aber wir haben es weder ganz noch deutlich genug ausgedrükt, und deshalb hiebei auch weniger als an jenem gefehlt.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Wir dürfen also, wenn wir nun noch die Art und Weise des Herrschens im Staate bestimmt haben, alsdann wie es scheint hoffen, dass der Staatsmann uns vollständig erklärt sei.

Sokrates d. j. Sehr schön.

Fremder. Deshalb nun haben wir auch die Erzählung beigebracht, damit sie zeigen sollte nicht nur von der Heerdenzucht überhaupt, wie sich alle darum streiten mit dem jetzt gesuchten, sondern auch damit wir eben jenen selbst deutlicher erblikkten, welchem, weil er allein nach Art und Weise der Hirten und Hüter für die menschliche Erhaltung Sorge trägt, auch allein dieser Name gebühren kann.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und ich meines Theils wenigstens denke, Sokrates, dass diese Abzeichnung eines göttlichen Hüters auch den Vergleich mit einem Könige noch weit hinter sich lässt, dahingegen unsere jetzigen Staatsmänner hier weit mehr den Beherrschten ihrer Natur nach ähnlich sind, und auch an ihrer Bildung und Nahrung bei weitem mehr Theil nehmen.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Suchen müssen wir sie aber doch um nichts mehr oder minder, sie mögen nun so oder anders geartet sein.

Sokrates d. j. Was sollten wir nicht!

Fremder. So lass uns denn so wieder zurükkgehn. Die wir die selbstgebietende Kunst über Lebendige genannt haben, und zwar nicht über einzelne, sondern die eine gemeinsame Sorgfalt ausübt über Viele, und die wir doch dort auch gleich die Heerdenzucht nannten — du erinnerst dich doch?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Diese nun haben wir schon um etwas verfehlt. Denn wir haben den Staatsmann gar nicht mit befasst und benannt, sondern unvermerkt ist er uns durch die Benennung entwisht.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Dass jeder seine Heerde aufzieht und ernährt, dies kommt wol allen andern Hütern zu, dem Staatsmann gerade kommt es aber nicht zu, und doch haben wir eben davon den Namen hergenommen, da wir ihn sollten von etwas allen insgesammt gemeinschaftlichem hergenommen haben.

Sokrates d. j. Ganz wahr sprichst du, wenn es so etwas gab.

Fremder. Wie sollte nicht doch das Pflegen etwas Allen gemeinschaftliches gewesen sein, wobei weder Futterung noch irgend ein anderes einzelnes Geschäft ausgeschlossen ist, und wir also,

wenn wir sie Heerdenwartung oder Pflege oder Besorgung nannten, alsdann den Staatsmann mit unter den übrigen verstekken konnten, da doch die Rede darauf deutete, dass dies geschehen müsse?

Sokrates d. j. Richtig; aber die weitere Eintheilung wie wäre die gegangen?

Fremder. Eben so wie wir vorher die Heerdenzucht weiter
276 theilten für zu Fuss gehendes und unbefiedertes und für reinbegattendes und ungehörntes, eben so würden wir auch die Heerdenwartung getheilt und unter dieser Erklärung dann die jezige und die unter der Regierung des Kronos gleichermaassen mit begriffen haben.

Sokrates d. j. Das ist deutlich. Ich sinne aber wie nun weiter?

Fremder. Haben wir nun den Namen der Heerdenwartung so bestimmt: so wird offenbar keiner kommen und uns bestreiten, dass sie etwa gar keine Besorgung wäre; so wie damals mit Recht bestritten wurde, dass es keine Kunst unter uns gebe, die diesen Beinamen der aufziehenden und ernährenden verdiente, und wenn es eine gäbe, viele Andere weit eher und mehr dazu gehören würden als irgend ein Herrscher.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und Besorgung der gesammten menschlichen Gemeinschaft wird doch wol keine andere Kunst mehr und milder zu sein behaupten wollen als die königliche und über alle Menschen sich erstrekkende Herrschaft.

Sokrates d. j. Richtig gesagt.

Fremder. Nächstdem aber, o Sokrates, merken wir nicht etwa, dass auch gegen das Ende wiederum verschiedentlich gefehlt ist?

Sokrates d. j. Worin doch?

Fremder. Darin, dass wenn wir auch noch so bestimmt gesehen hätten, es gebe allerdings eine aufziehende Kunst für die zweibeinige Heerde, wir sie doch nicht gleich sollten die königliche und Staatskunst genannt haben, als wäre sie bereits völlig fertig.

Sokrates d. j. Warum nicht?

Fremder. Zuerst, wie schon gesagt, war der Name zu verändern und mehr auf die gesammte Besorgung als auf die blosse Zucht zu beziehen. Dann war auch diese noch zu zerschneiden; denn sie hat wol nicht wenig Einschnitte noch.

Sokrates d. j. Was für welche?

Fremder. Wie wir ja schon den göttlichen Hüter und den menschlichen Vorsorger von einander getrennt haben.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Aber auch diese abgetheilte vorsorgende Kunst war nothwendig wieder entzweizuschneiden.

Sokrates d. j. Und wie das?

Fremder. In gewaltsame und freiwillige.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Auch darin hatten wir vorher gefehlt, und einfältiger als billig, König und Tyrann in Eins zusammengestellt, da doch sie selbst und eines jeden von ihnen Art zu herrschen einander ganz unähnlich sind.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Nun also wollen wir auch dies berichtigend die menschliche Vorsorgungskunst in zwei Theile theilen, nachdem gewaltsames darin ist oder freiwilliges.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Und die der Gewaltthätigen nennen wir die tyrannische, die freiwillige Heerdenwartung aber über freiwillige zweibeinige lebendige Wesen als Staatskunst bezeichnend, wollen wir nun den, der diese Kunst und Besorgung ausübt, als den wahrhaften und wirklichen König und Staatsmann aufstellen.

Sokrates d. j. Und hiemit, o Fremdling, wird uns nun doch 277
wol die richtige Darstellung des Staatsmannes ganz vollendet sein.

Fremder. Sehr schön, o Sokrates, stände es dann um uns. Aber das musst nicht nur du allein, sondern auch ich muss es gemeinschaftlich mit dir glauben. Nun aber scheint mir wenigstens der König noch nicht seine völlige Gestalt zu haben, sondern wie die Bildhauer bisweilen wenn sie zur Ungebühr eilen ihre Werke grösser anlegen als nöthig und sie dadurch verzögern: so haben auch wir um nicht nur schnell sondern auch auf eine prächtige Art den Fehler unserer ersten Ausführung ans Licht zu bringen und in der Meinung, es gezieme sich dem König auch grosse Beispiele beizufügen, eine wundergrosse Masse von Geschichte zusammengebracht und uns dann eines grösseren Theiles derselben als nöthig bedienen müssen. Darum ist unsere Darstellung gar lang gerathen, und wir haben nicht einmal die Geschichte zu Ende gebracht. Sondern an unserer Rede mögen wol wie an einem Gemälde die Umrisse gut genug gezeichnet sein, aber gleichsam die Deutlichkeit welche durch die Pigmente und durch die richtige Mischung der Farben entsteht ihr noch gefehlt haben. Und doch

soll man noch besser als durch Malerei oder jede andere Handarbeit alles lebendige durch Vortrag und Rede denen darstellen die es fassen können, und nur den andern durch Nachbildung mit Händen.

Sokrates d. j. Das ist wol richtig. Wie du aber meinst dass wir noch nicht hinlänglich erklärt hätten, das mache mir deutlich.

Fremder. Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt irgend etwas grösseres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wol jeder von uns erst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Gar wunderlich scheine ich gegenwärtig aufzuregen was bei dem Wissen in uns vorkommt.

Sokrates d. j. Woher das?

Fremder. Eines Beispiels hat mir ja nun wieder auch das Beispiel selbst bedurft.

Sokrates d. j. Was nun weiter? Sage es nur, und meinetwegen trage gar kein Bedenken.

Fremder. So will ich es denn sagen, da ja auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch, wenn sie eben lesen lernen.

Sokrates d. j. Was denn?

Fremder. Dass sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben bald genug bemerken und ihn da richtig auszusprechen verstehen.

Sokrates d. j. Das gewiss.

278 *Fremder.* Diese selbige aber in anderen wieder verkennen und dann fehlen in ihrer Vorstellung und Rede.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Ist es nun nicht so am leichtesten und schönsten sie zu dem zu führen, was sie noch nicht erkennen?

Sokrates d. j. Wie?

Fremder. Dass man sie erst zu dem zurückführe, wo sie dasselbe richtig vorgestellt haben, und dann dieses neben das noch nicht von ihnen erkannte stelle, um ihnen durch Vergleichung die Aehnlichkeit und die selbige Beschaffenheit in beiden Verknüpfungen zu zeigen, bis das richtig vorgestellte neben alles noch unbekannte gestellt aufgezeigt ist und so aufgezeigt Beispiele abgiebt, welche bewirken, dass von allen Buchstaben in allen Silben jeder wenn er verschieden ist auch verschieden, wenn er aber derselbe ist auch als derselbe immer auf gleiche Weise benannt werde.

Sokrates d. j. Allerdings freilich.

Fremder. Das also haben wir zur Genüge gefasst, dass ein Beispiel alsdann entsteht, wenn etwas, was dasselbe ist in einem andern getrennten, richtig vorgestellt und herbeigebracht, von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung bewirkt.

Sokrates d. j. Das leuchtet ein.

Fremder. Sollen wir uns also wundern, wenn unsere Seele, der es von Natur mit den Bestandtheilen der Dinge überhaupt eben so ergeht, jezt der Wahrheit gemäss über einzelnes in einigen Sicherheit gewinne, dann aber wieder über alle in anderen schwankt; und einige von ihnen doch in manchen Verbindungen richtig vorstellt, versezt aber in weitläuftige und nicht leichte Verknüpfungen und gleichsam Silben von Gegenständen eben dieselbigen wieder nicht erkennt?

Sokrates d. j. Gar nicht ist das zu verwundern.

Fremder. Denn von einer falschen Vorstellung anfangend könnte einer wol auch nicht zum kleinsten Theile der Wahrheit gelangen und so irgend Einsicht gewinnen.

Sokrates d. j. Gewiss auf keine Weise.

Fremder. Also wenn dies so beschaffen ist: so würden wir wol nichts versehen ich und du, nachdem wir zuerst versucht haben die Natur des gesammten Beispiels an einem kleinen auf etwas besonderes sich beziehenden einzelnen Beispiel zu erkennen, wenn wir uns nun daran gäben, indem wir zu dem Könige als dem grössten schon den selbigen Begriff aus kleineren Dingen irgendwoher hinzubrächten, vermittelst des Beispiels auch zu versuchen die Besorgung derer in der Stadt nach der Kunst zu erläutern, damit wir nun statt im Traume es auch wachend haben.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. So lass uns denn unsere vorige Rede wieder auf- 279
nehmen, dass nämlich, weil mit dem königlichen Geschlecht so viele andere um die Besorgung im Staate sich streiten, wir diese alle absondern müssen um jenen allein zu behalten, und eben hiezu, sagten wir, bedürften wir eines Beispiels.

Sokrates d. j. Und das gar sehr.

Fremder. Was für ein recht kleines Beispiel, welches aber doch dieselbige bürgerliche Verrichtung in sich schlösse, könnte einer nun wol beibringen um das gesuchte danach genau genug zu finden? Oder beim Zeus, Sokrates, sollen wir wenn wir nichts anderes bei der Hand haben eben so gern die Weberei nehmen?

und auch die, wenn du meinst, nicht ganz? Vielleicht nämlich wird uns schon die hinreichen welche in Wolle arbeitet. Denn wenn wir auch nur diesen Theil von ihr herausnehmen, wird er uns wol schon nachweisen, was wir wollen.

Sokrates d. j. Warum also nicht?

Fremder. Und warum wollten wir nicht, wie wir vorher alles von jedem Theil wieder Theile abschneidend zerlegt haben, auch jezt bei der Weberei dasselbe thun, und wenn wir alles so kurz als möglich schnell durchgegangen sind, wieder zu dem was uns jezt brauchbar ist zurükkkehren?

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Ich will dir durch die Ausführung selbst antworten.

Sokrates d. j. Sehr gut gesagt.

Fremder. Alle Dinge also welche wir verfertigen oder erwerben dienen uns theils um etwas zu thun, theils sind sie, um etwas nicht zu leiden, Schuzwehren. Und von diesen Schuzwehren sind einige Heilmittel, sowol göttliche als menschliche, andere Abwehrungsmittel. Und von den Abwehrungsmitteln sind einige Rüstungen für den Krieg, andere sind Einhegungen. Von diesen Einhegungen sind einige Vorbauungen gegen den Anblikk, andere sind Sicherungen gegen Hize und Ungewitter. Von diesen Sicherungen sind einige was wir Obdach, andere was wir Hülle nennen. Die Hüllen sind wieder theils Unterdekken, theils Anzüge. Von den Anzügen sind einige aus einem Stükk, andere zusammengesezt; die zusammengesezten theils durchlöchert, theils ohne Durchlöcherung verbunden; und von den undurchlöcherten einige aus dem Baste der Pflanzen, andere von Haaren, und die härenen theils mit Wasser und Erde geklebt, theils durch sich selbst verbunden. Eben diese nun aus durch sich selbst verbundenem gefertigten Abwehrungen und Hüllen nennen wir Kleider; und die diese Kleider vorzüglich besorgende Kunst wollen wir, wie wir dort die den Staat vorzüglich besorgende die Staatskunst nannten, so auch diese
280 von der Sache selbst die Kleidermacherkunst nennen. Und wollen auch sagen dass die Weberei wiefern sie bei Verfertigung der Kleider bei weitem das wichtigste Stükk ist, gar nicht als nur dem Namen nach von dieser Kleidermacherkunst unterschieden ist, so wie dort die königliche von der Staatskunst.

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Und nun lass uns das weitere bedenken, dass nämlich diese so beschriebene Weberei der Kleider einer wol für hinlänglich erklärt halten würde, der nämlich nicht bemerken könnte

dass sie von ihren nächsten Gehülfinnen noch nicht ausgeschieden, wenn gleich von vielen verwandten abgetheilt ist.

Sokrates d. j. Von was für verwandten, sage.

Fremder. Du bist dem gesagten nicht gefolgt wie es scheint. Also müssen wir wol noch einmal zurükkgehn vom Ende anfangend, ob du etwa das verwandte gewahr wirst was wir jezt eben von ihr abgeschnitten haben, nämlich die Verfertigung der Teppiche, welche wir absonderten, wiefern sie untergelegt jene aber angelegt werden.

Sokrates d. j. Ich verstehe.

Fremder. Auch jede Bereitung aus Lein und Hanf und allem was wir in der Erklärung Pflanzenbast nannten, haben wir weggenommen; auch alles Filzen haben wir ausgeschieden und was mittelst Durchbohrung und Naht die Theile verknüpft, wovon das meiste die Lederarbeit ist.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Eben so die Bearbeitung der Häute zu Bedekkungen aus einem Stükk, und alle Arten von Obdach sowol welche die Baukunst und die Tischlerei errichten um Strömungen abzuhalten, als auch was andere einhegende Künste hervorbringen um gegen Diebereien und gewaltthätige Handlungen zu schüzen, und alle welche sich damit beschäftigen Kisten und Dekkel zu verfertigen und die Befestigungen der Thüren, und alle welche sich abtheilen lassen als Theile der Kunst die sich der Nägel bedient. Ferner haben wir die Verfertigung der Waffen abgeschnitten als einen Ausschnitt der grossen und mannigfaltigen Kunst der Abwehrungsmittel; ja auch jene Kocherei, welche es mit den Arzneimitteln zu thun hat, haben wir gleich Anfangs gänzlich abgeschieden, und haben wie wir denken sollten nur eben die gesuchte gegen die Witterung schüzende und wollene Umwürfe verfertigende allein übrig gelassen, welche die Weberei genannt wird.

Sokrates d. j. So scheint es allerdings.

Fremder. Aber vollständig ist dies noch gar nicht erklärt, Kind. Denn wer ganz zuerst an Verfertigung der Kleider Hand anlegt scheint doch ganz das Gegentheil des Webens zu verrichten.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Das Weben ist doch ein Zusammenflechten? 281

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Jenes aber ist vielmehr eine Trennung des zusammenhängenden und zusammengefilzten.

Sokrates d. j. Welches denn?

Fremder. Das Geschäft des Wollkämmers. Oder sollen wir wagen dies Weberei und den Wollkämmer wirklich Weber zu nennen?

Sokrates d. j. Keinesweges.

Fremder. Und wenn Jemand wiederum das Spinnen des Fadens zur Kette sowol als zum Einschlag Weberei nennen wollte: so würde der sich auch eines ungewöhnlichen und falschen Namens bedienen.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Und wie alles Walken und Ausbessern sollen wir das gar nicht als eine Besorgung und Pflege der Kleider sezen? oder auch dies alles als Weberei aufstellen?

Sokrates d. j. Keinesweges.

Fremder. Aber doch werden diese alle die Besorgung und Entstehung der Kleider wol der Weberei streitig machen, den grössten Theil freilich ihr überlassend, aber auch einen grossen sich zuschreibend.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Ueberdies ist noch zu glauben, dass dann auch die Künste welche die Werkzeuge verfertigen, mit denen die Geschäfte bei dem Gewebe verrichtet werden, auch werden Mithelferinnen sein wollen bei jedem Gewebe.

Sokrates d. j. Ganz recht.

Fremder. Wird nun wol die Erklärung der Weberei welche wir als den vorzüglichsten Theil gewählt, hinlänglich bestimmt sein, wenn wir sie unter allen Besorgungen für die wollenen Gewande nur als die schönste und grösste angeben? Oder würden wir dann zwar wol etwas richtiges sagen, bestimmtes und vollendetes aber nicht, ehe als wir auch diese alle abgesondert haben?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Dies ist also nun zu verrichten, was wir eben sagen, damit uns die Rede weiter gedeihe.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Zuerst also lass uns zweierlei Künste bei allem was gemacht wird betrachten.

Sokrates d. j. Was für welche?

Fremder. Die eine ist an einem Entstehen Mitursache, die andere die Ursache selbst.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Solche Künste welche die Sache nicht selbst verfertigen, den verfertigenden aber Werkzeuge darreichen, ohne de-

ren Anwendung das jeder Kunst anheimfallende nicht könnte verfertiget werden, diese nenne ich Mitursachen, die aber welche die Sache selbst verfertigen, Ursachen.

Sokrates d. j. Das hat freilich Grund.

Fremder. Demnächst also wollen wir die von denen die Spinnrokken und Weberladen herrühren, und was für Werkzeuge sonst noch an der Entstehung der Bekleidungen Theil haben, alle Mitursachen nennen, die aber sie selbst behandeln und verfertigen, Ursachen.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Von denen nun, welche Ursachen sind, wollen wir das Waschen und Ausbessern und alle ähnliche Besorgungen, weil 282
die schmükkende Kunst sehr ausgebreitet ist, als den hiehergehörigen Theil derselben zusammenfassen, und alle zusammen benennen nach der Walkerei.

Sokrates d. j. Gut.

Fremder. Wiederum das Kämmen und Spinnen und alle Theile der Verfertigung des Kleides selbst wovon wir reden, diese alle bilden Eine Kunst von den allgemein angegebenen, welche die Wollenzeugbereitung genannt wird.

Sokrates d. j. Wie sollte sie auch anders!

Fremder. Die Wollenzeugbereitung habe uns aber wieder zwei Abschnitte, deren jeder zugleich ein Theil von zwei Künsten ist.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Das Kämmen und die eine Hälfte der Bearbeitung auf dem Webestuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eins zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung selbst; aber dann giebt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Das Kämmen also und das eben erwähnte alles gehört zur trennenden. Denn das Trennen der Wolle und der Fäden, welches mit der Weberlade auf eine Art geschieht, mit den Händen auf eine andere, dies führt eben die jezt genannten Namen.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Eben so werden wir wiederum einen Theil der verbindenden Kunst auch in der Wollbereitung finden, und wollen daher was von ihr zur trennenden gehört alles zusammenholen,

und so die Wollbereitung zerschneiden in einen trennenden und einen verbindenden Abschnitt.

Sokrates d. j. So sei sie dann getheilt.

Fremder. Aber auch den verbindenden zur Wollbereitung gehörigen Theil, o Sokrates, wirst du theilen müssen, wenn wir recht genau die vorbeschriebene Weberei finden wollen.

Sokrates d. j. So müssen wir es denn.

Fremder. Wir müssen es freilich, und sagen der eine Theil sei der drehende, der andere der flechtende.

Sokrates d. j. Verstehe ich recht? Mich dünkt nämlich du nennst den, der es mit Verfertigung des Fadens zur Kette zu thun hat, den drehenden.

Fremder. Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, dass dieser ohne Drehen entstehe?

Sokrates d. j. Gewiss nicht.

Fremder. Theile aber auch wieder jeden von diesen; denn diese Theilung könnte dir sehr zu Statten kommen.

Sokrates d. j. Wie denn?

Fremder. Das Werk des Wollkämmers in die Länge und in die Breite gezogen nennen wir den Wokken.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Was nun hievon mit der Spindel zu einem starken Faden gedreht wird, das nenne das Gespinnst zur Kette, und die Kunst die dieses sauber anfertiget, die drelle Spinnerei.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Was aber nur lose zusammengedreht wird, und durch Einflechtung der Kette bei der Bearbeitung des Walkers die gehörige Weichheit erhält, dies Gespinnst ist das für den Einschlag, und die Kunst der es anheimfällt wollen wir die weiche Spinnerei nennen.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Und nun ist der Theil der Weberei den wir be-
283 stimmen wollten schon Jedem klar. Nämlich wenn der in der Wollbereitung sich findende Theil der verbindenden Kunst durch gerades Einschiessen des Einschlags in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das sämmtliche Geflecht das wollene Gewand sein, und die hiezu gesezte Kunst nennen wir die Weberei.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Gut. Warum haben wir aber nicht gleich geantwortet, die Weberei sei die Verflechtung des Einschlags und der

Kette; sondern sind in einem weiten Kreise herumgegangen gar vieles unnüzerweise beschreibend?

Sokrates d. j. Unnüzerweise scheint mir wenigstens nichts gesagt zu sein von dem was wir gesagt haben.

Fremder. Das ist wol auch kein Wunder, aber es könnte dir doch so scheinen. Gegen dieses Uebel nun, wenn es dir vielleicht in Zukunft öfter wiederkommen sollte, denn auch das wäre kein Wunder, höre eine Rede, die auf alles dergleichen angewendet zu werden wol verdient.

Sokrates d. j. Sage sie nur.

Fremder. Zuerst also lass uns überhaupt sehen was Uebermaass und Mangel ist, damit wir mit Grund loben und tadeln, was in solchen Unterhaltungen ausführlicher als billig gesagt wird, und was entgegengesezt.

Sokrates d. j. Das wollen wir dann.

Fremder. Wenn also unsere Rede auf diese Dinge selbst ginge, würde sie den rechten Weg einschlagen.

Sokrates d. j. Auf welche?

Fremder. Auf Länge und Kürze und überhaupt auf jedes Hervorragen oder Zurükkbleiben. Auf alles dies geht aber doch eben die Messkunst?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Lass sie uns also in zwei Theile theilen, denn das bedürfen wir zu unserm jezigen Behuf.

Sokrates d. j. Sage nur wie die Theilung geschehen soll.

Fremder. So. Der eine bezieht sich auf ihr Theilhaben an Grösse und Kleinheit in Verhältniss zu einander; der andere auf des Werdens nothwendiges Wesen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Dünkt dich nicht natürlich, dass man sagen müsse das grössere sei als nichts anderes grösser denn nur als das kleinere? und das kleinere wiederum kleiner als das grössere und als nichts anderes?

Sokrates d. j. Das dünkt mich allerdings.

Fremder. Wie aber was die Natur des angemessenen übertrifft oder davon übertroffen wird, in Reden oder auch in Handlungen, müssen wir das nicht auch beschreiben als ein wirklich werdendes, wodurch ja auch vorzüglich die Guten und die Bösen unter uns sich von einander unterscheiden?

Sokrates d. j. Offenbar.

Fremder. Diese zwei verschiedenen Arten zu sein und be-

urtheilt zu werden müssen wir also annehmen für das grosse und kleine, und nicht wie wir vorher sagten sie dürften in Beziehung auf einander sein; sondern vielmehr, wie es jezt erklärt worden, ist die eine in Beziehung beider auf einander, die andere in ihrer Beziehung auf das angemessene zu sezen. Weshalb aber, wollen wir das wol sehn?

Sokrates d. j. Warum nicht?

Fremder. Wenn Jemand nicht zugeben will, dass der Begriff
284 des grösseren sich auf etwas anderes beziehe als auf das kleinere, so wird er sich nie auf das angemessene beziehen. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Und würden wir nicht die Künste selbst und alle ihre Werke zerstören durch diese Rede? und wird uns nicht eben auch die jezt gesuchte Staatskunst und die vorher erklärte Weberkunst verschwinden? Denn alle solche suchen was grösser oder geringer als das angemessene ist; nicht als nichtseiend, sondern als für ihr Geschäft verderblich zu vermeiden; und nur indem sie auf diese Weise das angemessene bewahren vollbringen sie alles gute und schöne.

Sokrates d. j. Wie könnten sie anders?

Fremder. Machen wir aber dass die Staatskunst uns verschwindet: so bleibt unsere Untersuchung der königlichen Wissenschaft ohne Ausgang.

Sokrates d. j. Gewiss gar keiner.

Fremder. Sollen wir nun, wie wir bei dem Sophisten durchsezten, das nichtseiende sei, weil dahin allein die Rede sich retten konnte, so auch jezt durchsezen, das Mehr und Weniger müsse messbar sein nicht nur gegen einander, sondern auch gegen die Entstehung des angemessenen? Denn unmöglich kann weder ein Staatsmann noch irgend ein Anderer von denen die es mit Handlungen zu thun haben unbestritten ein wahrhaft Kundiger sein, wenn dies nicht zugestanden wird.

Sokrates d. j. Also müssen wir auf alle Weise auch jezt dasselbe thun.

Fremder. Nur noch grösser ist diese Arbeit, o Sokrates, als jene, und wir erinnern uns doch noch an jene wie lang sie währte. Aber voraussezen können wir darüber wol dieses mit allem Recht.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass allerdings das jezt angeführte nöthig sein wird zur Darlegung des genauen selbst. Dass es aber zu unserm jezigen

Bedarf schön und genügend gezeigt ist, dazu scheint dieser Saz uns reichlich zu helfen, dass man doch auf gleiche Weise annehmen muss, alle Künste bestehen, und grösseres und kleineres sei messbar nicht nur gegen einander sondern auch gegen die Entstehung des angemessenen. Denn wenn dies statt finde können auch jene bestehen, und bestehen jene so muss auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.

Sokrates d. j. Das ist richtig; allein was folgt weiter?

Fremder. Offenbar werden wir nun die Messkunst auf die Art wie jezt erklärt ist theilen, indem wir sie in zwei Theile zerschneiden, als den einen Theil derselben alle Künste setzend, welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegentheil abmessen; als den andern alle die es thun gegen das angemessene und schikkliche und gelegene und gebührliche und alles was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Siz hat.

Sokrates d. j. Gar gross ist jeder von diesen Abschnitten und gar weit unterschieden einer vom andern.

Fremder. Denn was bisweilen, o Sokrates, viele preiswürdige Männer sagen in der Meinung etwas recht weises vorgetragen zu haben, dass nämlich die Messkunst auf alles werdende geht, das 285
ist eben dies jezt erklärte. Denn Messung findet gewissermaassen bei allem kunstmässigen statt. Weil sie aber nicht gewöhnt sind was sie betrachten nach Arten einzutheilen: so werfen sie diese so sehr von einander verschiedenen Dinge in Eins zusammen, und halten sie für ähnlich; eben so thun sie denn auch wieder das Gegentheil indem sie anderes gar nicht nach einer ordentlichen Theilung von einander trennen, da doch, wer zuerst die Gemeinschaft zwischen vielen bemerkt nicht eher ablassen sollte, bis er alle Verschiedenheiten in derselben gesehen hat, so viele nur ihrer auf Begriffen beruhen; und wiederum wenn die mannigfaltigen Unähnlichkeiten an einer Mehrheit erschienen sind, man nicht im Stande sein sollte eher sich zu scheuen und aufzuhören, bis man alles verwandte innerhalb Einer Aehnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen Einer Gattung befasst hat. Dies sei nun aber hierüber und über Mangel und Uebermaass zur Genüge gesprochen. Nur dies lass uns in Acht nehmen, dass wir zwei Arten der Messkunst dafür gefunden haben, und lass uns erinnern worin wir sagten dass beide beständen.

Sokrates d. j. Das wollen wir erinnern.

Fremder. Nach dieser Erklärung nun lass uns eine andere hinzufügen über das gesagte selbst, und über jedes Verkehr in solchen Reden.

Sokrates d. j. Was doch für eine?

Fremder. Wenn uns Jemand fragte über die Zusammenkünfte derer, welche die Buchstaben lernen, ob wenn einer nach irgend einem Worte gefragt wird aus was für Buchstaben es bestehe, wir dann sagen wollen, die Frage geschehe mehr wegen des einen aufgegebenen, oder vielmehr damit er in allem was aufgegeben werden kann sprachkundiger werde.

Sokrates d. j. Deshalb offenbar damit er es in allem werde.

Fremder. Und wie? unsere Frage über den Staatsmann ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden, oder damit wir in allem dialektischer werden?

Sokrates d. j. Offenbar auch dies um es in allem zu werden.

Fremder. Gewiss wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen. Aber das glaube ich merken die meisten nicht, dass einige Dinge leicht zu erkennende zur Wahrnehmung gehörige Aehnlichkeiten an sich tragen welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn Jemand einem, der Rechenschaft über etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will; dass aber von den grössten und wichtigsten es kein handgreifliches Bild für die Menschen
286 giebt, durch dessen Aufzeigung, wer die Seele eines Forschenden befriedigen will, wenn er es etwa irgend einem Sinne vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. Deshalb muss man darauf bedacht sein von jedem Erklärung geben und auffassen zu können. Denn das unkörperliche als das grösste und schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jezt gesagte; aber die Uebung ist in allen Stükken leichter am geringeren als am grösseren.

Sokrates d. j. Sehr schön gesagt.

Fremder. Weshalb wir nun dieses alles vorgetragen lass uns ja nicht vergessen.

Sokrates d. j. Weshalb also?

Fremder. Zunächst und gar nicht am wenigsten wegen eben jener Beschwerde über jene Weitläuftigkeit in der Erklärung der Weberei, die wir gar beschwerlich empfunden haben, und in der von der Umwälzung des Ganzen, und in der über das Sein des nichtseienden beim Sophisten, indem wir bemerkten wie sehr lang

dies alles war. Und über alles dieses haben wir uns Vorwürfe gemacht, besorgend dass wir ausser dem langen auch ungehörig sprächen. Damit uns also dieses in Zukunft nicht wieder begegne, deshalb, sage, hätten wir alles bisherige erörtert.

Sokrates d. j. Das soll geschehen; sprich nur weiter.

Fremder. Ich sage demnach, dass wir, du und ich, uns des jezt gesagten zu erinnern und immer Lob und Tadel über Länge und Kürze, wovon wir auch jedesmal reden mögen, zu ertheilen haben nicht nach Beurtheilung der Längen in Vergleich mit einander, sondern zufolge jenes Theiles der Messkunst welchen wir uns damals merken wollten, nach dem schikklichen.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Aber auch nicht nach diesem allem. Denn weder der zur blossen Belustigung angemessenen Länge werden wir anders bedürfen als nur sehr nebenbei. Und eben so auch die für die Untersuchung des unmittelbar aufgegebenen, um es aufs leichteste und schnellste zu finden, gebietet unsere Rede uns nicht als das erste, sondern nur als das zweite zu lieben; am meisten aber und zuerst das Verfahren selbst in Ehren zu halten, dass man der Theilung nach Arten mächtig sei, und daher auch eine Rede, wenn sie gleich noch so lang müsste gesprochen werden um den Hörer erfinderischer zu machen, dennoch zu verfolgen und über die Länge nicht unwillig zu sein, und wiederum wenn sie nur kurz sein darf, eben so. Ferner auch, dass wer in solchen Verhandlungen die Länge der Reden tadelt und das Herumgehn im Kreise sich nicht will gefallen lassen, dass der keinesweges nur so geradezu das gesprochene abzuthun und zu tadeln habe, dass es zu lang sei, sondern auch zu bedenken, dass er zeigen müsse, wie es kürzer könnte gewesen sein und doch die Unterredenden dialektischer 287
gemacht haben und erfinderischer in der Kundmachung der Dinge durch die Rede; und dass wir auf anderes Lob und Tadel, wobei auf etwas anderes gesehen wird, uns gar nicht zu bekümmern haben, vielmehr thun können als ob wir auf solche Reden ganz und gar nicht hörten. Und hievon sei es nun genug, wenn auch du so meinst. Sondern lass uns jezt wieder zum Staatsmann gehn und das vorher durchgeführte Beispiel der Weberei an ihm versuchen.

Sokrates d. j. Wol gesprochen, und lass uns thun was du sagst.

Fremder. Nicht wahr, von vielen Künsten welche ebenfalls Hüterinnen sind, oder vielmehr von allen welche mit Heerden zu thun haben ist der König uns schon abgesondert? Nur sind uns

noch übrig, müssen wir sagen, die in dem Staate selbst zu den Mitursachen und Ursachen gehören, welche wir zuerst von einander trennen müssen.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Nun weisst du wol, dass es schwer ist sie in zwei Theile zu theilen; und auch die Ursache davon wird uns, denke ich, wenn wir weiter gehen nicht minder deutlich werden.

Sokrates d. j. So wollen wir es denn so thun.

Fremder. Gliederweise wollen wir sie also wie die Opfer zertheilen, da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muss man immer zerschneiden.

Sokrates d. j. Wie wollen wir das also jezt machen?

Fremder. Wie vorher, wo wir doch alle welche nur Werkzeuge für die Weberei hergaben als Mitursachen setzten.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Dasselbe müssen wir nun auch jezt, und zwar noch mehr als damals thun. Die nur irgend ein, sei es nun kleines oder grosses Werkzeug im Staat verfertigen, diese müssen wir insgesammt als Mitursachen sezen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der königlichen Kunst ansehen.

Sokrates d. j. Freilich nicht.

Fremder. Allein etwas schwieriges unternehmen wir zu thun durch Absonderung dieser Gattung von den übrigen. Denn von welchem Dinge man auch sagt, dass es Werkzeug für ein gewisses anderes sei, wird das immer ganz glaubhaft gesagt scheinen. Dennoch aber wollen wir von einer andern Sache im Staate dieses behaupten.

Sokrates d. j. Was doch meinst du?

Fremder. Dass sie nicht dieselbe Eigenschaft hat. Denn nicht um Ursache zu sein dass etwas entstehe wird sie zusammengeschlagen, wie ein Werkzeug, sondern zu des bereits verfertigten Erhaltung.

Sokrates d. j. Was meinst du doch für eine?

Fremder. Was für trokknes und nasses, für im Feuer gewesenes und nicht darin gewesenes auf mannigfaltige Weise verfertigt und mit Einem Namen Gefäss genannt wird, ein gar weitläuftiger Begriff, und der mit unserer gesuchten Wissenschaft, wie ich glaube, gar nichts zu schaffen hat.

Sokrates d. j. Wie sollte er auch?

288 *Fremder.* Ferner ist eine dritte von diesen verschiedene Art

von Sachen häufig zu sehen zu Land und zu Wasser, theils weit umherirrend theils nicht, theils kostbar theils geringschätzig, Einen Namen aber führend, weil er insgesammt um etwas bei sich aufzunehmen ein Siz für etwas wird.

Sokrates d. j. Was doch meinst du?

Fremder. Was wir Fahrzeug nennen, und was gar nicht der Staatskunst Werk ist, sondern weit mehr des Zimmermanns und Töpfers und Metallarbeiters.

Sokrates d. j. Ich verstehe.

Fremder. Und wie? sollen wir nicht als eine andere vierte Art diejenige angeben, wozu das meiste von dem vorher schon erwähnten gehört, alles was Kleidung ist, und die meisten Waffen und Mauern, und alles was aufgeworfen wird von Erde und Steinen, und tausenderlei anderes? Da es aber insgesammt um etwas zu umgeben und zu dekken verfertigt wird, könnte man es im allgemeinen und mit allem Recht Bedekkung nennen und es bei weitem mehr für das Werk der Baukunst und der Weberei grösstentheils und richtiger halten, als der Staatskunst.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Wollen wir nun etwa als das fünfte alles was zum Schmukk gehört aufstellen, und die Malerkunst, und was durch Anwendung dieser Kunst und der Tonkunst als Nachbildung nur zu unserem Vergnügen hervorgebracht und mit Recht unter Einem Namen begriffen wird?

Sokrates d. j. Unter welchem?

Fremder. Spielwerk nennt man doch etwas?

Sokrates d. j. Wie sollte man nicht!

Fremder. Und das wird sich eben als gemeinschaftlicher Name für dies alles schikken. Denn nie wird etwas davon eines Geschäftes wegen sondern nur zum Spiel gemacht.

Sokrates d. j. Auch das verstehe ich wol.

Fremder. Was nun aber dem allen Körper giebt, woraus und womit alle erwähnten Künste arbeiten, und was wiederum als mannigfaltige Gattung ein Erzeugniss vieler anderen Künste ist, sollen wir das nicht als das sechste sezen?

Sokrates d. j. Was meinst du wol?

Fremder. Gold und Silber und was sich sonst hämmern lässt, und was die Holzschläger und Scheerer abschneidend den zimmernden und flechtenden Künsten liefern, und die Baumschäler welche den Gewächsen, so wie die Lederarbeiter welche den belebten Körpern die Haut abziehn, und alle Künste welche sich mit dergleichen

abgeben, wie auch die den Kork und die Schreiberollen und die Riemen verfertigenden, was diese alle liefern um zusammengesezten verschiedener Art aus allen Arten des nichtzusammengesezten zu verfertigen: dies alles nennen wir als eins, den ursprünglichen und unzusammengesezten Besiz für die Menschen, keinesweges aber ein Werk der königlichen Kunst.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Dann wieder das Gewinnen der Nahrung, und was in den Leib eingemischt durch seine Theile die Theile des Leibes irgend zu stärken ein Vermögen besizt, dies nennen wir insgesammt als das siebente die Nahrung, wenn wir nicht einen anderen
289 schöneren Namen haben. Und wenn wir dies der Kunst des Landbaues und der Jagd und der Leibesübungen und der Heilkunst und Kochkunst anweisen, werden wir es richtiger stellen als unter die Staatskunst.

Sokrates d. j. Das gewiss.

Fremder. Nun, glaube ich, dass fast alles was man besizen kann, ausser den zahmen Thieren in diesen sieben Arten zu finden ist. Sieh nur zu. Eigentlich nämlich sollte zuerst oben an stehn der rohe Stoff, nächst diesem das Werkzeug, das Gefäss, das Fahrzeug, die Bedekkung, das Spielwerk, die Nahrung. Wir übergehen aber wenn uns etwa manches unwichtige entgangen ist, was sich in eines von diesen grösseren nicht fügen kann, wie die Idee des Geldes, der Insiegel und aller aufgedrukkten Zeichen. Denn für diese ist keine unter jenen grossen Gattungen ganz angemessen, sondern einiges davon würde sich zum Schmukk anderes zu den Werkzeugen, mit Gewalt zwar, aber doch ganz gewiss ziehen lassen und zusammenstimmen. Was aber zum Besiz der zahmen Thiere gehört, wenn man die Knechte ausnimmt, das wird die Heerdenzucht wie wir sie vorher eingetheilt haben wol ganz in sich befassen.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Nun sind also noch die Knechte und alle anderen Diener übrig, unter denen ich wol ahnde dass sich uns auch die zeigen werden, die sich auch um das Geflechte selbst mit dem Könige streiten, wie vorher mit dem Weber die, welche das Spinnen und Wollkämmen und anderes erwähnte treiben. Die übrigen alle sind als Mitursachen bezeichnet schon mit den eben erwähnten Werken drauf gegangen und von dem königlichen und staatskünstlerischen Geschäft abgesondert.

Sokrates d. j. Das scheinen sie wenigstens.

Fremder. Lass uns also die noch übrigen betrachten und zwar nahe hinzutretend, damit wir sie fester ins Auge fassen.

Sokrates d. j. Das müssen wir freilich.

Fremder. Bei den hauptsächlichsten Dienern, von hier aus gesehen, werden wir freilich ein ganz entgegengesetztes Geschäft und Leben finden als uns jezt ahndete.

Sokrates d. j. Welche meinst du?

Fremder. Die erkauften verkäuflichen und auf diese Art erwerblichen, welche wir ohne Widerrede Knechte nennen, und von ihnen sagen dürfen dass sie am wenigsten Anspruch machen auf die königliche Kunst.

Sokrates d. j. Wie sollten wir das nicht?

Fremder. Und wie? diejenigen Freien welche sich den eben erwähnten freiwillig zugesellen in der Dienstbarkeit, des Akkerbaues und der andern Künste Erzeugnisse einander zutragend und gegen einander ausgleichend, die einen auf dem Markte, die andern von Stadt zu Stadt ziehend über See und zu Lande, und Geld gegen Waaren oder auch gegen sich selbst umsezend, welche wir Geldwechsler und Kaufleute und Schiffsherren und Krämer nennen, sollten die sich wol irgend dazu drängen zur Staatskunst zu gehören?

Sokrates d. j. Vielleicht wol zu der der Kaufleute. 290

Fremder. Niemals aber werden wir doch die wir als Söldner dienen sehen und als Jedem bereitwillige Tagelöhner zugleich als solche erfinden, die auf die königliche Kunst Anspruch machen.

Sokrates d. j. Wie sollten wir wol!

Fremder. Und wie? etwa diejenigen, welche uns dergleichen Dienste zu leisten pflegen?

Sokrates d. j. Wen? und was für Dienste meinst du?

Fremder. Die, zu denen das Geschlecht der Herolde gehört, und die sich auf öffentliche Schriften verstehen und uns damit oft Dienste leisten, und manche andere, die vielerlei anderes für die öffentlichen Gewalten mühsam auszurichten gar trefflich sind, wie sollen wir die nennen?

Sokrates d. j. Wie du schon sagtest, Diener, nicht Herrscher in den Staaten selbst.

Fremder. Aber ich habe doch wol nicht ein Traumgesicht gesehen, dass ich sagte, hier würden sich uns wol die zeigen, welche ganz vorzüglich mit der königlichen Kunst im Streit begriffen wären? Wiewol es freilich ganz ungereimt scheinen kann, diese in irgend einem dienenden Zustande suchen zu wollen.

Sokrates d. j. Freilich wol.

Fremder. Lass uns also noch näher an die noch nicht geprüften uns heranmachen. Da sind zuerst die welche an der Wahrsagekunst einen Theil einer dienenden Wissenschaft besizen. Denn für Dollmetscher der Götter bei den Menschen werden sie ja gehalten?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Eben so dann auch das Geschlecht der Priester erst kundig, wie die bestehende Meinung sagt von unserer Seite Geschenke an Opfern für die Götter nach ihrem Sinne zu schenken, und von ihrer Seite uns durch Gebete den Besiz des guten zu erflehen. Und dies sind doch wol beides Theile einer dienenden Kunst?

Sokrates d. j. Offenbar ja wol.

Fremder. Endlich also scheinen wir doch nun eine Spur, der wir nachgehn können, gefasst zu haben. Denn Priester und Wahrsager haben ja ein sehr verständiges Ansehn, und geniessen einer hohen Achtung wegen der Wichtigkeit ihres Geschäftes. So dass in Aegypten kein König ohne Priesterthum regieren darf; sondern wenn auch etwa einer aus einem andern Geschlecht die Regierung gewaltsam an sich gerissen hat, so muss er doch nothwendig noch nachher in dies Geschlecht eingeweiht werden. Auch unter den Hellenen findet man häufig, dass den höchsten obrigkeitlichen Personen die wichtigsten solcher Opfer zu verrichten übertragen sind. Ja auch bei euch liegt ja dies nicht weniger zu Tage. Denn wen das Loos zum Archon, der König genannt wird, macht, dem sagt man wären hier die feierlichsten und altväterlichsten Opfer übertragen.

Sokrates d. j. Allerdings.

291 *Fremder.* Diese also, die durchs Loos ernannten Könige und die Priester und ihre Diener und noch eine grosse Menge Anderer die uns jezt erschienen sind müssen wir betrachten, nach gänzlicher Absonderung aller vorigen.

Sokrates d. j. Welche meinst du nur?

Fremder. Einige gar wunderliche.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Ein gar vielstämmiges Geschlecht wie sich gleich auf den ersten Anblikk zeigt. Denn viele der Männer gleichen den Löwen und Kentauren und anderen der Art; gar viele aber auch den Satyrn und den schwächeren aber gewandteren Thieren; oft verwandeln sie sich auch aus einer Gestalt und Eigenschaft in

die andere. Kurz jezt, o Sokrates, glaube ich die Männer endlich erblikt zu haben.

Sokrates d. j. Sprich nur. Denn du scheinst etwas gar wunderliches zu sehen.

Fremder. Freilich; denn wunderliches kommt Allen aus der Unwissenheit her. Ist mir doch noch jezt dasselbe gar plözlich begegnet. Denn ich war ganz zweifelhaft als ich den Chor, der mit den Staatsangelegenheiten sich beschäftiget, erblikte.

Sokrates d. j. Welchen doch?

Fremder. Den grössten Tausendkünstler unter allen Sophisten und den erfahrensten in diesen Künsten, den wir, wie schwer er auch von den wahrhaft königlichen und Staatsmännern abzusondern sein mag, dennoch absondern müssen, wenn wir das gesuchte recht klar sehen wollen.

Sokrates d. j. Davon dürfen wir aber doch auf keine Weise ablassen.

Fremder. Gewiss nicht, wenn es nach mir geht. Sage mir also dieses.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Ist nicht die Monarchie eine von den Regierungen des Staates?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und nach der Monarchie würde einer, glaube ich, die Obergewalt der Wenigen anführen.

Sokrates d. j. Wie sollte er nicht?

Fremder. Und die dritte Gestalt der Staatsverfassung, ist das nicht die Regierung der Menge, welche Demokratie genannt wird?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Und werden diese nicht gewissermaassen aus dreien fünf, wenn zwei davon sich aus sich selbst andere Namen hervorbringen?

Sokrates d. j. Was für welche doch?

Fremder. Wenn man doch auf das gewaltsame und freiwillige sieht, auf Armuth und Reichthum, auf Gesez und Gesezlosigkeit, welche darin Statt haben: so theilt man jede von den beiden in zwei, und benennt die Monarchie, als begriffe sie zwei Arten, mit zwei Namen, die Tyrannei die eine, die andere das Königthum.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Und so auch den von Wenigen beherrschten Staat mit zwei Namen, Aristokratie und Oligarchie.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. In der Demokratie aber mag nun mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen die Menge über die welche das Vermögen in Händen haben regieren, und mag sie die Geseze genau beobachten oder auch nicht; so pflegt sie doch niemals Jemand mit einem anderen Namen zu benennen.

292 *Sokrates d. j.* Das ist wahr.

Fremder. Wie nun? Glauben wir nun irgend eine von diesen Staatsverfassungen sei richtig, in wie fern sie durch diese Bestimmungen bestimmt ist, durch die Anzahl, ob es Einer ist oder Wenige oder Viele, oder durch Armuth und Reichthum, oder nach dem gewaltsamen und freiwilligen, und in wiefern sie schriftliche Sazungen hat oder ohne Geseze besteht?

Sokrates d. j. Warum nicht? und was sollte doch dagegen sein?

Fremder. Betrachte es nur genauer, indem du mir so folgst.

Sokrates d. j. Wie doch?

Fremder. Ob wir bei dem anfänglich gesagten bleiben oder davon abgehn wollen?

Sokrates d. j. Von welchem meinst du?

Fremder. Die königliche Regierung sagten wir sei eine Erkenntniss.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und nicht nur so eine aus allen, sondern eine sondernde und vorstehende nahmen wir erst aus den anderen heraus?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und aus der vorstehenden wiederum eine für unbeseelte Werke und eine für lebendige Wesen, und so sind wir immer weiter theilend bis hieher gekommen, ohne je die Erkenntniss fahren zu lassen, nur was für eine sie wäre, konnten wir immer noch nicht recht ausmitteln.

Sokrates d. j. Richtig gesagt.

Fremder. Das sehen wir also doch, dass weder das viele noch das wenige noch das freiwillige oder unfreiwillige noch Reichthum oder Armuth die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern eine Erkenntniss muss es sein, wenn wir anders dem vorigen folgen wollen.

Sokrates d. j. Dass wir das aber nicht thun sollten ist ganz unmöglich.

Fremder. Nothwendig also müssen wir jezt darauf Acht haben, in welcher von diesen nun wol eine Erkenntniss sich finden kann über die Beherrschung der Menschen, die gewiss fast die schwierigste ist wie die wichtigste zu erwerben. Denn sie müssen wir

sehen, um zu wissen was für Leute wir zu trennen haben von dem vernunftmässigen Könige, als solche die sich zwar dafür ausgeben Staatsmänner zu sein, auch viele dessen überreden, es aber keineswegs sind.

Sokrates d. j. Das müssen wir allerdings thun, wie auch unsere Rede uns schon vorher angedeutet hat.

Fremder. Meinst du nun etwa, die Menge im Staate sei im Stande diese Erkenntniss zu erlangen?

Sokrates d. j. Wie sollte sie wol!

Fremder. Aber in einer Stadt von tausend Männern könnten doch ihrer wol hundert oder wenn auch nur funfzig im Stande sein sie gründlich zu erwerben?

Sokrates d. j. Die leichteste wäre sie dann wol unter allen Künsten. Denn wir wissen ja dass unter tausend Männern nicht so viel von den übrigen in Hellas sich auszeichnende Brettspieler gefunden werden, geschweige denn Könige. Denn wer die königliche Kunst besizt, den müssen wir, er mag nun regieren oder nicht, auch nach unserer vorigen Rede doch immer König nennen.

Fremder. Sehr gut erinnert. Und daraus, meine ich, folgt, 293
dass man die richtige Regierung bei Einem oder Zweien oder gar Wenigen suchen muss, wenn es eine richtige giebt.

Sokrates d. j. Wie sollte man anders!

Fremder. Von diesen aber, mögen sie nun mit dem guten Willen der Beherrschten regieren oder wider ihren Willen, und nach geschriebenen Sazungen oder ohne solche, und dabei reich sein oder arm, müssen wir glauben, wie wir jezt meinen, dass sie jegliche Regierung welche es auch sei nach der Kunst verwalten werden; so wie wir die Aerzte nicht weniger dafür halten, sie mögen uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, und dabei schneiden, brennen oder welchen Schmerz sonst uns zufügen, und mögen es nach geschriebenen Vorschriften thun oder ohne solche, und arm oder reich sein, in allen Fällen werden wir ihnen nichts desto weniger zugestehen dass sie Aerzte sind, so lange sie nur kunstgerecht dem Leibe vorstehn und ihn reinigen oder sonst irgendwie magerer machen oder auch fleischiger, wenn es nur zum Besten des Leibes geschieht um ihn besser zu machen aus einem schlechteren, und sie ihn, wie Jeder der etwas pflegt sein zu pflegendes, erhalten. So werden wir sagen, denke ich, und nicht anders ergebe sich die richtige Bestimmung der ärztlichen und jeder anderen Aufsicht und Regierung.

Sokrates d. j. Offenbar freilich.

Fremder. Nothwendig ist also auch unter den Staatsverfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Staatsverfassung, in welcher man bei den Regierenden wahrhafte und nicht nur eingebildete Erkenntniss findet, mögen sie nun nach Gesezen oder ohne Geseze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich: denn hievon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Und wenn sie auch Einige tödten oder verjagen, und so zu seinem Besten den Staat reinigen, oder auch Kolonien wie die Schwärme der Bienen anderwärts hinsenden und ihn kleiner machen, oder Andere von aussen her unter die Bürger aufnehmen und ihn grösser machen, so lange sie nur Erkenntniss und Recht anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen. Die wir aber sonst so nennen, dürfen wir gar nicht für ächte und wahrhafte angeben, sondern für Nachahmerinnen jener, von denen die wolgeordneten sie besser, die anderen schlechter nachahmen.

Sokrates d. j. Das übrige, o Fremdling, scheint ganz untadelig gesagt, dass sie aber auch ohne Geseze herrschen sollen, ist hart anzuhören.

Fremder. Du bist mir um ein weniges zuvorgekommen durch deine Frage, o Sokrates. Denn eben wollte ich dich dasselbe fragen, ob du mit allem zufrieden wärest, oder ob dir doch etwas
294 zuwider sei von dem gesagten. Nun liegt ja schon zu Tage, dass wir werden durchgehen müssen, wie es wol damit stehen mag, dass auch ohne Geseze könne richtig regiert werden.

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Auf gewisse Weise nun ist wol offenbar, dass zur königlichen Kunst die gesezgebende gehört; das beste aber ist, wenn nicht die Geseze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche Mann. Weisst du weshalb?

Sokrates d. j. Sage weshalb du meinst.

Fremder. Weil das Gesez nicht im Stande ist das für Alle zuträglichste und gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich beste zu befehlen. Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und dass niemals nichts so zu sagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, dass irgend eine Kunst in irgend etwas für Alle und zu aller Zeit einfach darstelle. Das geben wir doch wol zu?

Sokrates d. j. Wie sollten wir nicht!

Fremder. Das Gesez aber sehen wir doch, dass es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung thun und auch Niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht wenn Jemanden etwas neues und besseres gekommen ist ausser der Ordnung die er selbst festgestellt hat.

Sokrates d. j. Richtig. Genau so wie du jezt gesagt hast macht es das Gesez uns Allen.

Fremder. Unmöglich also kann sich zu dem niemals einfachen das richtig verhalten, was durchaus einfach ist.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Weshalb es nun doch nothwendig ist Geseze zu geben, wenn gleich das Gesez nicht das richtigste ist, wollen wir davon die Ursache aufspüren?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Es giebt doch auch bei euch, wie auch in anderen Städten, Uebungen vieler Menschen zusammen im Lauf oder sonst worin aus Wetteifer.

Sokrates d. j. Gar viele freilich.

Fremder. Wol! wiederholen wir uns also was die welche diese Uebungen kunstmässig verstehen darüber anordnen, wo sie zu gebieten haben.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Sie glauben doch es sei nicht möglich sie ganz genau im einzelnen auszuarbeiten, so dass sie Jedem besonders das für seinen Leib angemessenste aufgäben; sondern etwas mehr aus dem groben glauben sie müsse man im Allgemeinen für Viele die Anordnung des dem Leibe zuträglichen abfassen.

Sokrates d. j. Schön.

Fremder. Daher messen sie denn Allen insgesammt gleiche Anstrengungen zu, und lassen sie zugleich anfangen und zugleich auch wieder aufhören mit Laufen, Ringen und den übrigen Leibesübungen.

Sokrates d. j. So ist es.

Fremder. So lass uns denn auch vom Gesezgeber glauben, der seinen Heerden vorstehen soll in Sachen des Rechtes und ihres gegenseitigen Verkehrs, dass er nicht im Stande sein werde, indem er Allen insgesammt gebietet, jedem Einzelnen genau das gebührende anzuweisen.

Sokrates d. j. Wahrscheinlich ist es wol. 295

Fremder. Sondern nur so dem Haufen insgemein und im Ganzen genommen und mithin den Einzelnen nur gewissermaassen aus dem groben wird er Geseze geben, sowol die er schriftlich abfasst, als auch wenn er in ungeschriebenen vaterländischen Gebräuchen gesezgebend ist.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Richtig freilich. Denn wie wäre Einer wol im Stande, o Sokrates, sein ganzes Lebenlang für jeden Einzelnen da zu sizen, um ihm mit aller Genauigkeit das gebührliche anzuordnen? Denn könnte das freilich Einer von denen welche die königliche Kunst besizen: so würde er wol bleiben lassen, meine ich, sich selbst Schranken zu sezen, indem er diese sogenannten Geseze schriebe.

Sokrates d. j. Nach dem vorhin gesagten freilich, Fremdling.

Fremder. Und noch mehr wol, o Bester, nach dem was wir noch sagen wollen.

Sokrates d. j. Und was wäre das?

Fremder. Dieses. Lass uns bei uns selbst sprechen, wenn ein Arzt oder einer der den Leibesübungen vorsteht verreisen wollte, und, wie er glaubte, geraume Zeit von denen die er zu besorgen hat abwesend sein, und dabei nicht glaubte, dass die Uebenden oder die Kranken seine Anordnungen im Gedächtniss behalten würden: so würde er sie ihnen ja wol lieber aufschreiben? oder wie?

Sokrates d. j. Gewiss.

Fremder. Und wie wenn gegen seine Meinung die Reise kürzer währte und er wiederkäme, dann sollte er es nicht wagen gegen dieses aufgeschriebene anderes anzuordnen, wenn sich für die Kranken etwas anderes besser eignete etwa der Winde wegen, oder weil sonst etwas in der Witterung über Erwarten anders als gewöhnlich erfolgt wäre? sondern sollte dabei beharren und meinen, das ehemals gesezlich vorgeschriebene dürfe nicht übertreten werden, weder von ihm indem er anderes verordnete, noch von dem Kranken indem der etwas anderes als aufgeschrieben ist zu thun wagte, weil dies nämlich das heilkundige und gesunde wäre, was aber davon abwiche schädlich sein müsste und nicht kunstmässig? Oder würde nicht in jeder Wissenschaft und wahren Kunst, welche es auch sei, auf alle Weise das grösste Gelächter entstehen über solche Gesezgebungen?

Sokrates d. j. Auf alle Weise freilich.

Fremder. Wenn aber was gerecht ist und ungerecht, schön und hässlich, gut und böse, Einer aufgezeichnet oder auch unauf-

gezeichnet den Heerden der Menschen vorgeschrieben hat, wie sie eben Staatenweise geweidet werden nach den Gesezen derer, die dies aufgeschrieben, dem sollte es, wenn er selbst der es kunstgemäss abgefasst hat oder ein anderer ähnlicher wiederkäme, nicht freistehn anderes von diesem abweichend zu verordnen? Oder 296
müsste nicht auch dies Verbot um nicht minder als jenes in Wahrheit lächerlich erscheinen?

Sokrates d. j. Wie sollte es nicht?

Fremder. Weisst du auch was hierüber die Meisten zu sagen pflegen?

Sokrates d. j. Ich entsinne mich wenigstens dessen jezt gleich nicht so.

Fremder. Es klingt gar schön. Sie sagen nämlich, wer bessere als die bisherigen Geseze wisse, der solle Geseze geben, wenn er nämlich seinen Staat dazu überreden kann, sonst aber nicht.

Sokrates d. j. Wie nun? ist das nicht recht?

Fremder. Vielleicht. Wenn aber nun Einer ohne zu überreden das bessere erzwingt, beantworte mir doch wie dieser Zwang heissen soll? Doch lieber noch nicht, sondern zuvor in dem vorigen.

Sokrates d. j. Was meinst du doch?

Fremder. Wenn Einer der seinen Kranken nicht überredet, aber die Kunst recht inne hat, ihn besseres als das geschriebene zu thun nöthigt, sei es nun ein Kind oder ein Mann oder ein Weib; welchen Namen soll wol dieser Zwang erhalten? Nicht jeden andern eher als den womit das gegen die Kunst gefehlte genannt wird, das ungesunde? Und kann nicht, wer hiezu gezwungen worden ist, alles eher mit Recht sagen, nur nicht dass ihm ungesundes und kunstwidriges widerfahren sei von dem zwingenden Arzte?

Sokrates d. j. Du hast vollkommen Recht.

Fremder. Wie heisst uns nun das gegen die Staatskunst gefehlte? Nicht das schändliche, das böse, das ungerechte?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Die nun gezwungen werden gegen das geschriebene und hergebrachte anderes gerechteres, besseres und schöneres als das bisherige zu thun; sprich wenn diese sich nun über solchen Zwang beklagen wollen, und ihre Klage soll nicht die allerlächerlichste unter allen sein, muss sie nicht eher jedes andere aussagen, als dass den Gezwungenen schändliches und ungerechtes und böses widerfahren wäre von den Zwingenden?

Sokrates d. j. Vollkommen richtig.

Fremder. Oder ist etwa wenn der Zwingende reich ist, dann

das erzwungene recht, wenn aber arm, dann ungerecht? Oder muss nicht vielmehr, habe Einer nun mit Ueberredung oder ohne Ueberredung, Reicher oder Armer, nach den Schriften oder gegen die Schriften das zuträgliche gethan, dies auch hier die richtigste Bestimmung sein für die rechte Einrichtung des Staates, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird; so dass wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffsgesellschaft bestes wahrnehmend ohne Schriften auszu-
297 stellen, sondern seine Kunst zum Gesez machend seine Mitschiffenden erhält, so auch auf die nämliche Weise bei denen die so zu regieren verstehen diese die rechte Staatsverfassung sein wird, welche die Kraft der Kunst höher stellt als die Geseze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden thun das ist ohne Fehl, so lange sie nur das Eine grosse bewahren, dass sie nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das gerechteste austheilend im Stande sind sie zu erhalten, und immer zum besseren vom schlechteren hinzuführen nach Vermögen.

Sokrates d. j. Es ist nichts einzuwenden hiegegen.

Fremder. Aber auch wol dagegen wird nichts aufzubringen sein?

Sokrates d. j. Wogegen meinst du?

Fremder. Dass nie eine Menge, von was für Menschen es auch sei, zu dieser Erkenntniss gelangen und im Stande sein kann vernunftmässig einen Staat zu verwalten; sondern nur unter Wenigen und bei geringer Zahl oder dem Einen muss man jene Eine richtige Staatsverfassung suchen, die übrigen aber nur als Nachahmungen sezen, wie auch vorher gesagt wurde, deren einige besser andere schlechter jene nachahmen.

Sokrates d. j. Wie meintest du doch das? denn ich habe auch vorher das nicht recht verstanden von den Nachahmungen.

Fremder. Wäre das denn nicht gar arg, wenn Jemand einen solchen Gegenstand aufregte und dann wieder hinwürfe ohne ihn durchzuführen, bis er den jezt darin begangenen Fehler aufzeigte?

Sokrates d. j. Welchen doch?

Fremder. Einen solchen haben wir zu suchen, der uns gar nicht gewohnt ist noch auch leicht zu sehen; dennoch müssen wir versuchen ihn zu fassen. Wolan denn, wenn uns dies die einzige richtige Staatsverfassung ist, die wir beschrieben haben, so weisst du wol müssen sich die übrigen dadurch erhalten dass sie sich der Schriften von jener bedienen, indem sie das beobachten was jezt gelobt wird, wiewol es nicht das richtigste ist.

Sokrates d. j. Was doch?

Fremder. Dass keiner im Staate sich untersteht irgend etwas gegen die Geseze zu thun, und der es sich untersteht mit dem Tode und auf das allerhärteste bestraft wird. Und dies ist auch wirklich das richtigste und schönste als das zweite, nämlich wenn man das erste vorherbeschriebene bei Seite sezt. Wie nun aber dieses geworden ist, was wir als das zweite angenommen haben, das laes uns nun zu Ende bringen. Nicht wahr?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Kehren wir also zu jenen Bildern zurükk mit denen wir nothwendig immer die königlichen Herrscher vergleichen.

Sokrates d. j. Zu was für welchen?

Fremder. Zu dem edlen Steuermann und dem Arzte der werth wie Viele zu achten. An diesen nämlich wollen wir uns einen Entwurf davon bilden und den betrachten.

Sokrates d. j. Woven doch?

Fremder. Davon, als wenn wir Alle von ihnen dächten, dass sie uns aufs ärgste mitspielten. Wem sie nämlich eben helfen 298
wollten, dem hülfen sie, wen sie aber verstümmeln wollten von uns, den verstümmelten sie durch Schneiden und Brennen, und liessen sich noch Kosten dafür bezahlen wie Abgaben, von denen sie wenig oder nichts auf den Kranken verwenden und das übrige selbst mit ihren Leuten verbrauchen. Ja am Ende liessen sie sich gar noch von Verwandten oder Feinden des Kranken Geld geben und brächten ihn um. Und die Schiffer wiederum thäten tausenderlei anderes dergleichen, liessen Einen arglistigerweise an den Landungsplätzen einsam zurükk, und würfen wenn sie Unglükk auf dem Meere hätten die Waaren über Bord oder verursachten anderen Schaden. Wenn wir also in dieser Meinung einen solchen Rath über sie pflögen, es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein unumschränkt zu regieren weder über Knechte noch Freie, sondern wir wollten eine Gemeine aus uns selbst zusammenberufen entweder das gesammte Volk, oder die Reichen allein wo es auch denen die nichts von der Sache verstehn und Arbeitern anderer Art freistehn solle, ihre Meinung über Schifffahrt und Krankheit mit dazu zu geben, wie wir uns der Arzneimittel und der heilkünstlerischen Werkzeuge bei den Kranken zu bedienen hätten, und ebenso der Schiffe selbst und des Schiffgeräthes zum Besten der Schiffe, und über die Gefahren bei der Schifffahrt selbst von Wind und Wellen und auch bei dem Zusammentreffen mit Seeräubern, und so auch wenn grosse Schiffe ein Gefecht auszuhalten haben mit anderen solchen. Was dann den Meisten gut dünkt

über diese Dinge, mögen nun Aerzte und Schiffer oder mögen Unkundige dabei gerathen haben, das schrieben wir auf spizige Tafeln oder auf Säulen, oder auch ungeschrieben würde es als wolhergebrachter Gebrauch festgestellt, und hiernach müsste dann von nun an die Schifffahrt betrieben und die Pflege der Kranken eingerichtet werden.

Sokrates d. j. Offenbar gar wunderliche Dinge erzählst du.

Fremder. Und jährlich würden Herrscher über die Menge bestellt entweder aus den Reichen oder aus dem gesammten Volke wen eben das Loos träfe, und die bestellten Gewalthaber herrschten dann nach diesen Schriften die Schiffe steuernd und die Kranken heilend.

Sokrates d. j. Das ist noch ärger.

Fremder. Sieh auch noch was nächstdem folgt. Wenn nämlich das Jahr eines Gewalthabers um ist, dann muss ein Gericht bestellt werden von Männern entweder vorzugsweise aus den Reichen oder aus dem gesammten Volk, und die gewählten müssen dann
299 diejenigen welche an der Regierung gewesen vor sich führen und sich Rechenschaft ablegen lassen; und wer Lust hätte könnte einen anklagen dass er nicht nach den Vorschriften dieses Jahr über die Schiffe gesteuert hätte und nicht nach alter urväterlicher Sitte. Und eben so mit denen welche die Kranken geheilt haben. Und welche dann für schuldig erkannt denen bestimmte man, was einigen sollte oder was sie bezahlen müssten.

Sokrates d. j. Freilich; wer sich freiwillig dazu verstände unter solchen zu regieren, dem geschähe Recht, was er auch immer erleiden oder bezahlen müsste.

Fremder. Dann müsste noch ein Gesez gegeben werden ausser allen diesen, wenn von Jemand herauskäme, dass er die Steuermanns- und Schifffahrtskunst oder das heilsame und die eigentlichen Lehren der Heilkunde von Luft und Wärme und Kälte zu erforschen suchte anderswie als aus den Vorschriften, und irgend etwas über diese Dinge erklügelte, dass der zuerst ja nicht ein Heilkundiger oder Schifffahrtskundiger heissen solle, sondern ein eingebildeter und sophistischer Schwäzer, und dann dass ihn als einen Verderber der Jugend und der sie überredete sich der Steuermannskunst und der Heilkunst nicht nach den Gesezen zu befleissigen, sondern unumschränkt über Schiffe und Leute regieren zu wollen, dass ihn als einen solchen Jeder der Lust hätte verklagen und wohin er gehört vor Gericht laden könne. Und ergiebt sich dann, dass er den Gesezen und Vorschriften zuwider Junge

oder Alte überredet habe, dass man ihn auf das äusserste bestrafe. Denn man dürfe nicht weiser sein als die Geseze. Denn es brauche ja auch Niemand unwissend zu sein in dem arzneikundigen und heilsamen und in dem steuermannskundigen und zur Schifffahrt gehörigen; sondern wer Lust habe könne ja die niedergeschriebenen Geseze und die bestehenden väterlichen Gebräuche erlernen. Wenn man nun so wie wir es jezt beschreiben in allen diesen Künsten verführe, o Sokrates, und mit der Kunst des Feldherrn und der gesammten Nachstellung jeder Art, und mit jedem Theil der sämmtlichen Malerei oder der Nachahmung oder der Baukunst oder alles dessen was irgend zur Verfertigung der Gefässe gehört, oder des Landbaues und der gesammten Kunst mit den Gewächsen umzugehn; oder wenn wir auch eine Pferdezucht oder sämmtliche übrige Viehzucht nach Vorschriften betrieben sähen, oder die Wahrsagekunst oder was sonst für Theile die dienende Kunst umfasst, oder auch die Kunst des Brettspiels oder die gesammte Rechenkunst mit blossen Zahlen und mit Flächen, Tiefen und Geschwindigkeiten, was würde wol werden aus allem was so betrieben würde nach Vorschriften und nicht mit Kunst?

Sokrates d. j. Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen wegen des das Forschen untersagenden Gesezes; so dass das Leben, welches jezt schon schlecht genug ist zu einer solchen Zeit gar nicht würde zu leben sein.

Fremder. Wie aber dann? Wenn wir diess nun durchsezten, 300
dass alles erwähnte nach Vorschriften geschehe und über die Vorschriften uns ein durch Stimmenmehrheit erkorener oder einer den es zufällig träfe die Aufsicht führte, dieser aber unterstände sich dann, ohne sich um die Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennuz oder aus besonderer Gunst abweichend von ihnen anders zu handeln ohne alle Einsicht: würde daraus nicht noch ein weit grösseres Uebel entstehen als das vorige?

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. Denn wer, meine ich, gegen die Geseze, die doch auf langer Erfahrung beruhen, und bei denen immer einige Rathgeber verständig gerathen und die Menge mit überredet haben sie so festzusezen, wer so gegen diese zu handeln wagt, der werde statt eines Fehlers einen noch viel grösseren Fehler machen, und uns alles Handeln noch weit ärger zerstören als die Vorschriften selbst.

Sokrates d. j. Wie sollte er nicht?

Fremder. Daher ist dies nun für Alle, welche über irgend etwas einmal Gesetze und Vorschriften gestellt haben, der zweite Weg nach dem besten; dass sie hiegegen weder einen Einzelnen noch die Menge jemals das mindeste thun lassen.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Nun sind das doch überall nur Nachbildungen des wahren, was so von den Wissenden nach Vermögen aufgezeichnet ist.

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Aber von dem Wissenden, dem wahrhaften Staatsmann, sagten wir doch, wenn wir uns recht erinnern, dass er mit Kunst gar vieles in seinem Geschäft vornehmen werde, ohne sich um das geschriebene zu bekümmern, wenn ihm etwas anderes besser scheint als das was er selbst aufgeschrieben und etwa Entfernten geschikkt hat.

Sokrates d. j. Das sagten wir freilich.

Fremder. Wenn also auch ein Einzelner oder eine Menge die ihre bestehenden Gesetze hat gegen diese irgend etwas anderes einzurichten wagt, als wäre es so besser: so thun sie daran so gut sie können dasselbe was jener wahre thut.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Wenn sie aber nun Unkundige sind und doch dergleichen thun, so versuchen sie freilich das wahre nachzuahmen, sie werden aber alles gar schlecht nachahmen. Sind sie aber Kunstverständige, dann wäre es nicht mehr Nachahmung, sondern eben jenes wahreste und richtigste selbst.

Sokrates d. j. Allerdings wol.

Fremder. Von vorher aber steht uns doch fest, dass nirgends der grosse Haufen irgend einer Kunst sich zu bemächtigen im Stande ist.

Sokrates d. j. Das steht fest.

Fremder. Giebt es also eine königliche Kunst, so kann der Haufe der Reichen und das Volk insgesammt diese Staatswissenschaft doch niemals besizen.

Sokrates d. j. Wie sollte das auch gehn!

Fremder. Also müssen jene Staaten, wie es scheint, wenn sie jenen wahren Staat des Einen kunstmässig herrschenden aufs
301 beste nachahmen wollen, wenn ihre Gesetze einmal bestehen niemals etwas thun, weder gegen die geschriebenen noch gegen die väterlichen Gebräuche.

Sokrates d. j. Das hast du sehr schön erklärt.

Fremder. Wenn nun die Reichen jenen nachahmen, so nennen wir einen solchen Staat Aristokratie; wenn sie sich aber um die Gesezе nichts bekümmern, dann Oligarchie.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Und wiederum wenn ein Einziger nach Gesezen herrscht, den Wissenden nachahmend, so nennen wir ihn König, ohne also durch den Namen den, der mit Erkenntniss, von dem zu unterscheiden der nur nach guter Meinung den Gesezen gemäss allein herrscht.

Sokrates d. j. So machen wir es wol.

Fremder. Und nicht wahr, wenn auch ein wahrhaft Kundiger allein herrschte, so wird er doch auf alle Weise mit demselben Namen König und mit keinem anderen genannt werden; weshalb auch die fünf Namen für die jezt aufgestellten Verfassungen alsdann nur einer geworden sind.

Sokrates d. j. So scheint es ja.

Fremder. Wie aber wenn ein Alleinherrschender weder nach Gesezen noch nach Gewohnheiten handelt, sondern sich anstellt wie der Wissende, als müsse er nämlich auch gegen das vorschriftliche das bessere thun, es leitet ihn aber Begierde oder Unkunde bei dieser Nachahmung, muss nicht jeder solcher ein Tyrann heissen?

Sokrates d. j. Wie könnte er anders?

Fremder. Auf diese Weise also, sagen wir, entstehen uns der König und der Tyrann, die Oligarchie und Aristokratie und Demokratie, wenn die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verschmähen, und nicht glauben es könne jemals einen geben der einer solchen Macht würdig sei, so dass er mit Tugend und Erkenntniss regierend Allen was gerecht und gewissenhaft ist richtig austheilen wolle und könne, sondern er werde vielmehr Jedem von uns wie er wolle Leides anthun und ihn tödten oder ihm sonst Schaden zufügen. Denn gäbe es nur Einen wie wir ihn meinen: so würden sie wol zufrieden sein unter ihm zu wohnen, der den genau genommen allein richtigen Staat glükkselig beherrschte.

Sokrates d. j. Wie sollten sie nicht!

Fremder. Nun aber, da es wie wir auch sagen in den Staaten keinen König so giebt wie in den Bienenschwärmen einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele einzig unterscheidet: so müssen sie eben zusammentreten wie es scheint um Schriften zu verfassen, und dabei der Spur des wahrhaften Staates nachgehn.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Wundern wir uns also noch, Sokrates, wie doch in solchen Staaten soviel Übles geschehen kann und noch geschehen wird, da sie auf einem solchen Grunde beruhen, dass sie nach Schriften und Gewohnheiten, nicht nach Erkenntniss ihre Geschäfte verrichten, da ja Jeder sieht, dass in jeder andern Verwaltung, wenn sie sich dessen bedienen wollte, alles untergehn müsse wo-
302 bei man so zu Werke ginge? Oder wollen wir uns vielmehr darüber wundern, wie stark doch ein Staat von Natur ist. Denn gar viele Staaten sind seit undenklicher Zeit in diesem Falle gewesen, und doch bestehen einige davon noch immer und gehen nicht zu Grunde. Viele freilich gehen auch unter wie lekk gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehn wegen des Steuermanns und der Schiffsleute Schlechtigkeit, die in den grössten Dingen die grösste Unwissenheit besizen, und ohnerachtet sie in Staatssachen von gar nichts etwas verstehen, doch meinen in allen Stükken unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten inne zu haben.

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. In welchem nun unter diesen nicht vollkommenen Staaten am wenigsten schwer ist zu leben, denn schwer ist es in allen, und welcher dagegen der unleidlichste ist, sollen wir das wol untersuchen? Denn wenn es auch für das was wir uns jezt vorgenommen haben nur eine Nebensache ist, so thun wir Alle wol im Ganzen alles in solcher Hinsicht.

Sokrates d. j. Wir wollen. Warum auch nicht?

Fremder. Dieselbige also von den dreien sage getrost sei zugleich ausgezeichnet vor allen die unleidlichste und auch die leidlichste.

Fremder. Wie meinst du das?

Sokrates d. j. Nicht anders als die Alleinherrschaft sage und die Herrschaft der Wenigen und die der Menge, diese seien die drei, deren wir von Anfang an in der uns jezt zugeflossenen Untersuchung erwähnten.

Sokrates d. j. Das waren sie freilich.

Fremder. Diese schneiden wir nun einzeln entzwei und machen sechs daraus, indem wir die vollkommene gänzlich von ihnen abgesondert lassen als die siebente.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Aus der Alleinherrschaft schneiden wir das Königthum und die Tyrannei, und wiederum aus der Herrschaft der Wenigen links die Aristokratie und dann die Oligarchie, und end-

lich die Herrschaft der Vielen sezten wir damals zwar nur einfach als Demokratie, jezt aber müssen wir auch diese als zweifach sezen.

Sokrates d. j. Wie aber und wonach wollen wir diese theilen?

Fremder. Gar nicht anders als die übrigen; denn wenn sie auch keinen zwiefachen Namen hat, so findet doch das nach Gesezen herrschen und gesezlos bei ihr eben so gut statt als bei den übrigen.

Sokrates d. j. Das freilich.

Fremder. Damals nun als wir den vollkommnen Staat suchten, war uns dieser Schnitt zu gar nichts nuz, wie wir auch vorher gezeigt haben. Nachdem wir nun aber jenen ganz herausgenommen und die andern als nothwendig gesezt haben, so theilt nun doch das gesezmässige und gesezwidrige jede von diesen in zwei Hälften.

Sokrates d. j. Das erhellt wol, nun die Erklärung davon gegeben ist.

Fremder. Die Alleinherrschaft nun, in gute Vorschriften die wir Geseze nennen eingespannt, ist die beste unter allen Sechsen, gesezlos aber beschwerlich, und die allerlästigste darin zu leben.

Sokrates d. j. Das mag wol sein.

Fremder. Die Herrschaft der Wenigen nun wollen wir, wie 303
denn Wenige das Mittel ist zwischen Eins und Vielen, so auch selbst für die mittlere nach beiden Seiten hin halten. Die Herrschaft der Menge aber für ganz schwach und weder im guten noch im bösen etwas grosses vermögend im Vergleich mit den übrigen, weil nämlich die Gewalten in ihr unter Viele ins Kleine zertheilt sind. Darum, sind alle diese Staaten gesezmässig, so ist sie unter allen der schlechteste; sind sie aber insgesammt gesezlos, dann ist diese die beste. Und sind alle zügellos, so trägt es den Preis davon in der Demokratie zu leben; sind sie aber wolgeordnet, dann muss man am wenigsten in dieser leben; sondern in der ersten ist es dann bei weitem am besten und vorzüglichsten, mit Ausnahme der siebenten. Denn die muss man, wie einen Gott unter Menschen, aus allen anderen Staatsverfassungen aussondern.

Sokrates d. j. So scheint es allerdings zu werden und zu folgen, und wir müssen thun wie du sagst.

Fremder. Also müssen wir auch Alle welche sich mit diesen Staatsverfassungen zu thun machen aussondern, dass sie nicht Staatsmänner sind sondern Partheimänner, und nur grosse Gaukelbilder regieren, selbst auch solche seiend und die als die grössten

Nachahmer und Tausendkünstler auch die grössten Sophisten unter den Sophisten werden.

Sokrates d. j. Ganz richtig scheint sich jezt dieses Wort gegen die sogenannten Staatsmänner gedreht worden zu sein.

Fremder. Gut. Dies ist uns also, wie ich auch vorher sagte, ein Kranz von Kentauren und Satyrn zu schauen den wir von der Staatskunst absondern müssten, und nun endlich glükklich abgesondert haben.

Sokrates d. j. So scheint es.

Fremder. Es ist uns aber noch etwas anderes schwierigeres als dieses übrig, weil es sowol der königlichen Gattung näher verwandt als auch schwerer festzuhalten ist. Und es gemahnt mich als ginge es uns wie denen die das Gold reinigen.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung das dem Golde verwandte auch kostbare nur im Feuer abzusondernde Erz und Silber, bisweilen auch Stahl, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe abgesondert uns endlich das reine Gold an und für sich sehen lässt.

Sokrates d. j. So sagt man ja dass es geschehe.

Fremder. Auf dieselbe Weise nun scheint auch jezt das übrige zwar, was fremdartig und nicht befreundet ist schon von der Wissenschaft des Staates abgesondert, das kostbare und verwandte aber noch zurükk zu sein. Dazu gehört nun die Kriegskunst und die Rechtswissenschaft, und jene mit der königlichen Kunst in Ver-
304 bindung stehende Rednergabe, welche durch überzeugende Empfehlung des gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft; welche man nun, so leicht es eben gehen will, ausscheiden muss, und dann erst jenen von uns gesuchten bloss und allein für sich aufzeigen kann.

Sokrates d. j. Offenbar muss man irgendwie versuchen dies zu bewirken.

Fremder. Soviel als Versuch hinreicht soll er wol ans Licht kommen. Und zwar durch die Tonkunst muss man versuchen ihn darzustellen. Sage mir also.

Sokrates d. j. Was denn?

Fremder. Es giebt doch ein Erlernen der Tonkunst und überhaupt aller mit einer Geschikklichkeit der Hände verbundenen Künste?

Sokrates d. j. Das giebt es.

Fremder. Und wie? ob wir nun irgend eine von allen diesen erlernen sollen oder auch nicht, sollen wir sagen dass auch dies eine Erkenntniss sei in Bezug auf eben diese Dinge, oder wie?

Sokrates d. j. So, dass es eine sei, wollen wir sagen.

Fremder. Und dass sie eine andere sei als jene Künste selbst werden wir doch zugeben?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Und sollte wol keine von ihnen über die andere herrschen? oder etwa jene verschiedenen über diese leztere? oder sollen wir sagen, dass diese Aufsicht führend die übrigen insgesammt beherrschen solle?

Sokrates d. j. Diese lestere, ob man etwas lernen soll oder nicht, über jene.

Fremder. Ueber die welche gelernt wird und lehrt behauptest du dass sie uns herrschen müsse?

Sokrates d. j. Gar sehr.

Fremder. Und so auch wol die ob man überreden soll oder nicht, über die welche zu überreden versteht?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Wem sollen wir nun zuschreiben dass er mit Erkenntniss der Menge und des Volkes dieses zu überreden verstehe vermittelst sinnlicher Darstellung, nicht aber ordentlicher Belehrung?

Sokrates d. j. Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.

Fremder. Zu wissen aber, ob man etwas bei diesem oder jenem durch Ueberredung oder durch Gewalt durchsezen solle, oder vielleicht ganz und gar damit inne halten, welcher Wissenschaft sollen wir dies wiederum beilegen?

Sokrates d. j. Offenbar der, welche über die sprechende und überredende herrscht.

Fremder. Und das wäre doch wol keine andere, denke ich, als die des Staatsmannes?

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Auch dies rednerische scheint sich also schnell abgesondert zu haben von dem staatskünstlerischen als eine andere Art, jener jedoch dienend?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Was sollen wir nun aber von dieser Geschikklichkeit denken?

Sokrates d. j. Von welcher?

Fremder. Der, wie wir mit allen Krieg führen sollen mit

denen wir beschlossen haben Krieg zu führen? Sollen wir diese für eine kunstlose oder für eine künstlerische erklären?

Sokrates d. j. Und wie könnten wir wol die für kunstlos halten, welche die Feldherrnkunst und alle andern kriegerischen Verrichtungen ausüben?

Fremder. Die aber welche, ob man Krieg führen oder sich freundschaftlich auseinandersezen solle, im Stande ist kundigerweise zu entscheiden, sollen wir diese für eine andere als jene sezen oder für dieselbe mit ihr?

Sokrates d. j. Dem vorigen zufolge nothwendig für eine andere.

305 *Fremder.* Also werden wir auch annehmen müssen, dass leztere über die erstere herrscht, wenn wir es dem vorigen gemäss bestimmen wollen.

Sokrates d. j. Das denke ich.

Fremder. Welche nun sollen wir wol wagen einer so gewaltigen und grossen Kunst als die gesammte Kriegskunst ist zur Herrin zu sezen, ausgenommen jene wahrhaft königliche?

Sokrates d. j. Keine andere.

Fremder. Also nicht als die Staatswissenschaft dürfen wir, da sie ja nur eine dienende ist, die Wissenschaft der Feldherren sezen?

Sokrates d. j. Nicht füglich.

Fremder. Wol, lass uns nun auch die Wirksamkeit der Richter, welche gehörig richten, betrachten.

Sokrates d. j. Das wollen wir.

Fremder. Vermag sie nun wol etwas mehr, als dass sie in Bezug auf allerlei Verkehr alles gesezliche was von dem gesezgebenden Könige festgestellt ist zusammenfassend ihr Urtheil fällt mit Hinsicht darauf was als Recht festgestellt ist und was als Unrecht, ihre eigenthümliche Tugend darin beweisend, dass sie niemals durch Geschenke oder Furcht oder Mitleid oder irgend andere Feindschaft oder Freundschaft bewogen, irgend gegen des Gesezgebers Anordnung die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten will.

Sokrates d. j. Nichts anderes; sondern wie du es erklärt hast, so weit geht eigentlich das Gebiet ihrer Wirksamkeit.

Fremder. Also auch von der Stärke der Richter finden wir dass sie nicht die königliche ist, sondern eine Wächterin der Geseze und eine Dienerin von jener.

Sokrates d. j. So scheint es ja.

Fremder. Und soviel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künste betrachtet, dass keine von ihnen sich irgend als Staatskunst gezeigt hat. Denn die wahrhaft königliche soll nicht selbst etwas verrichten, sondern nur über die, welchen Verrichtungen obliegen soll sie herrschen, als Anfang und Antrieb zu allem wichtigsten im Staat nach Zeit und Unzeit erkennend, die Andern aber sollen was ihnen aufgetragen ist verrichten.

Sokrates d. j. Richtig.

Fremder. Deshalb auch herrschen auch die jezt durchgenommenen weder über einander noch jede über sich selbst, sondern mit einem eigenen Geschäft hat es jede von ihnen zu thun, und führt daher auch ihren besonderen Namen von der Eigenthümlichkeit dieses Geschäftes.

Sokrates d. j. So scheint es wenigstens.

Fremder. Aber die über alle diese herrschende, die Geseze und alles andere im Staate besorgende und alles auf das richtigste zusammenwebende, diese könnten wir doch wenn wir ihr Geschäft mit ihrem Namen umfassen wollten mit dem grössten Rechte, wie mich dünkt, die Staatskunst nennen?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. So könnten wir sie jezt wol auch nach dem Muster der Webekunst durchgehn, nun uns auch alle Gattungen die im Staate vorkommen können bekannt geworden sind?

Sokrates d. j. Gar sehr gern.

Fremder. Also die königliche Zusammenflechtung scheint es müssen wir erklären wie sie beschaffen ist, auf welche Weise sie in einander flicht, und was für ein Gewebe sie uns dadurch liefert.

Sokrates d. j. Offenbar.

Fremder. Ein gar schwer darzulegendes Geschäft ist uns also 306
nun nothwendig geworden, wie es scheint.

Sokrates d. j. Auf alle Weise doch muss es erklärt werden.

Fremder. Dass nämlich ein Theil der Tugend mit einer andern Art derselben gewissermaassen im Streit sein könne, werden die in Reden Streitbaren gar leicht angreifen können mit Bezug auf die geltenden Meinungen.

Sokrates d. j. Das verstehe ich nicht.

Fremder. Vielleicht so. Die Tapferkeit denke ich doch hältst du dafür dass sie ein Theil der Tugend sei?

Sokrates d. j. Freilich.

Fremder. Und die Besonnenheit für verschieden zwar von der Tapferkeit; aber auch sie für einen Theil derselbigen wie jene?

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Ueber diese beiden nun muss ich einen wunderbaren Saz aufzustellen wagen.

Sokrates d. j. Was für einen?

Fremder. Dass die beiden auf gewisse Weise gar sehr mit einander in Feindschaft und Zwietracht stehn in gar vielen Dingen.

Sokrates d. j. Wie meinst du das?

Fremder. Keinesweges freilich eine gewöhnliche Meinung. Denn man sagt ja dass alle Theile der Tugend unter einander freund sind.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Lass uns also, aber recht wol aufmerkend, zusehn, ob dies so ganz allgemein gilt, oder ob es nicht auf alle Weise etwas darunter giebt was mit dem verwandten im Streit liegt.

Sokrates d. j. Ja, sagtest du nur wie wir es untersuchen sollen.

Fremder. In allen Dingen müssen wir wol alles das aufsuchen was wir zwar schön nennen, es aber in zwei entgegengesezte Arten aufstellen.

Sokrates d. j. Erkläre dich noch deutlicher.

Fremder. Schnelligkeit und Schärfe, sowol körperlich als in der Seele und in den Bewegungen der Stimme, und sowol in diesen selbst als in den Bildern davon und allem was die Tonkunst nachahmend und die Malerkunst in Abbildern darstellt, hievon hast du wol selbst schon etwas gelobt oder es Andere loben gehört.

Sokrates d. j. Wie sollte ich nicht?

Fremder. Erinnerst du dich auch wol auf welche Weise sie dies bei allen dergleichen Dingen thun?

Sokrates d. j. Nein.

Fremder. Wenn ich nun nur im Stande wäre, so wie ich es denke es dir auch deutlich zu machen durch die Rede.

Sokrates d. j. Wie solltest du das nicht?

Fremder. Du scheinst so etwas für leicht zu halten. Lass es uns also an den einander fast entgegengesezten Gattungen betrachten. In gar vielen Handlungen nämlich und gar oft wenn wir uns der Schnelligkeit, Kräftigkeit und Beweglichkeit des Gedankens oder des Leibes oder auch der Stimme erfreuen, benennen wir dies alles lobend mit einem und demselben Namen, nämlich der Tapferkeit.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Das ist kräftig und tapfer, pflegen wir ja zu sagen,

und schnell und mannhaft und derb eben so, und so oft wir die erwähnte Benennung gemeinsam allen diesen Naturen beilegen, loben wir sie damit.

Sokrates d. j. Ja.

Fremder. Wie aber die ruhige Art des Werdens, loben wir die nicht ebenfalls in vielen Handlungen?

Sokrates d. j. Und gar sehr. 307

Fremder. Und sprechen wir dieses nicht, indem wir das entgegengesezte, wie von jenem, aussagen?

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. So oft wir als ruhig und besonnen was im Gemüth vorgeht, bewundernd anführen, und was in Handlungen als langsam und sanft, und was an der Stimme vorkommt als gedämpft und tief, und jede gemessene Bewegung und alles in schönen Künsten wobei zur rechten Zeit Langsamkeit angewendet wird, dann legen wir diesem insgesammt nicht den Namen der Tapferkeit bei, sondern den der Anständigkeit.

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. Wiederum aber wenn beiderlei zur Unzeit geschieht, dann wenden wir um und tadeln auch beides, indem wir ihm auch so entgegengesezte Namen beilegen.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Was sich schärfer und schneller und härter als erfordert wird beweist, das nennen wir übermüthig und wahnsinnig, das schwerfälligere und weichere aber feigherzig und träge. Und gewiss werden wir fast immer dass dies leztere nebst der besonnenen Natur und die tapfern in dem entgegengesezten als feindselige Zwietracht hegenden Kräfte sich weder mit einander vermischt finden in den für sie gehörigen Handlungen, noch auch werden wir diejenigen, welche sie in der Seele haben, anders als sehr uneins unter einander finden, wenn wir ihnen nachgehn.

Sokrates d. j. Wo meinst du denn?

Fremder. In allem solchen was wir jezt anführten, und wie du ja denken kannst in noch vielem anderen. Denn sie loben jeder nach seiner Verwandtschaft einiges als das ihnen eigenthümliche, und tadeln das der Andersgesinnten als ihnen fremdartig, und gerathen dadurch gar sehr und über viele Dinge in Feindschaft.

Sokrates d. j. Das scheinen sie wol.

Fremder. Oft nun ist die Uneinigkeit dieser Eigenschaften nur ein Scherz, in wichtigeren Dingen aber wird sie die verhassteste Krankheit unter allen für die Staaten.

Sokrates d. j. In was für welchen meinst du?

Fremder. Wo es auf die Anordnung des gesammten Lebens ankommt. Denn die ausgezeichnet sanften sind auch immer darauf bedacht ein stilles Leben zu führen, indem sie ganz für sich nur ihre eignen Angelegenheiten besorgen, und sowol zu Hause mit Allen auf diese Art umgehen, als auch mit andern Staaten gleichermaassen bemüht sind immer auf irgend eine Art Frieden zu halten. Und vermöge dieser Neigung, wenn sie unzeitiger ist als sie sollte, werden sie, wenn sie nach ihrem Willen handeln können, unvermerkt selbst unkriegerisch, wie sie auch die Jünglinge gleichfalls zu solchen machen, und fallen daher jedem Angreifenden anheim, wodurch sie dann in gar wenig Jahren mit ihren Kindern und dem gesammten Staate oft aus Freien unvermerkt Knechte geworden sind.

308 *Sokrates d. j.* Einen bösen und schlimmen Erfolg giebst du an.

Fremder. Wie aber die mehr zur Tapferkeit sich neigenden? reizen die nicht ihren Staat immer zu irgend einem Kriege an wegen ihrer mehr als gut ist heftigen Begierde nach einem solchen Leben, und verwikkeln ihn dadurch mit Vielen und Mächtigen in Feindschaft, ja bringen wol gar ihr Vaterland ins Verderben und in die Knechtschaft und Gewalt seiner Feinde?

Sokrates d. j. Auch das geschieht.

Fremder. Wie sollten wir also nicht sagen, dass hierin beide Arten immer viel Feindschaft und Streit gegen einander unterhalten von der heftigsten Art?

Sokrates d. j. Auf keine Weise können wir das läugnen.

Fremder. Also was wir von Anfang suchten das haben wir gefunden, dass nicht unwichtige Theile der Tugend unter einander uneins sind von Natur, und auch die welche sie besizen eben dazu machen.

Sokrates d. j. Das scheinen sie in der That.

Fremder. Lass uns nun auch dies dazunehmen.

Sokrates d. j. Welches?

Fremder. Ob wol eine von den zusammensezenden Künsten irgend eines ihrer Werke, wenn es auch das unbedeutendste wäre, gutwillig aus schlechtem und gutem bilden wird? oder ob nicht jede Kunst überall das schlechte nach Vermögen verwirft, und nur das tüchtige und gute nimmt, um aus diesem dann, ähnliches und unähnliches in Eins verarbeitend, eine bestimmte Kraft oder Gestalt hervorzubringen?

Sokrates d. j. Wie sollte sie nicht das lezte?

Fremder. Also wird auch ihrer Natur nach die wahre Staats-

kunst niemals gutwillig aus guten und schlechten Menschen irgend einen Staat bilden, sondern offenbar wird sie sie erst durch Erziehung prüfen, und nach der Prüfung denen die sich darauf verstehen zum Unterricht und zur Besorgung übergeben unter ihrer eignen Anordnung und Aufsicht, wie die Weberei über die Wollkämmer und andere, welche die zu ihrem Gewebe nothwendigen Vorarbeiten verrichten, immer die Aufsicht führen, ihr Geschäft begleitend anordnet und ihnen solche Arbeit aufgiebt zu verrichten, wie sie glaubt dass zu ihrem Gewebe tüchtig sein werde.

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Eben so scheint mir auch die königliche Kunst selbst die Oberaufsicht zu führen über alle gesezliche Erzieher und Lehrer, und ihnen nicht zu gestatten etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte, sondern darin allein zu unterrichten befiehlt sie, und die welche nicht vermögen an tapferer und besonnener Gesinnung Theil zu nehmen und was sonst zur Tugend führt, sondern in Gottlosigkeit, in Frevel und Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer bösartigen Natur hineingestossen werden, diese stösst sie aus durch Todesstrafen und durch Verweisungen, oder züchtiget sie durch die 309
härtesten Beschimpfungen.

Sokrates d. j. So soll es wenigstens sein.

Fremder. Die aber wiederum in Thorheit und grosser Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen unterjocht sie in das Sklavengeschlecht.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Von den übrigen aber deren Naturen zu dem edleren mit Hülfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden und kunstmässig Vermischung mit einander einzugehn, von diesen versucht sie die zur Tapferkeit mehr sich hinneigenden, deren derbere Gemüthsart ihr als das für die Kette geeignete erscheint, und die anderen zum sittsamen, welche nach dem vorigen Bilde gleichsam das fettere, weichere, einschlagartige Gespinnst sind, wie auch beide einander entgegenstreben, dennoch auf folgende Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten.

Sokrates d. j. Auf welche denn?

Fremder. Zuerst indem sie wie es der Verwandtschaft gemäss ist den ewigen Theil ihrer Seele durch ein göttliches Band vereiniget, und nächst dem göttlichen auch den thierischen durch ein menschliches.

Sokrates d. j. Wie meintest du das wieder?

Fremder. Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem gerechten, schönen und guten und dessen Gegentheil, wenn sie wol begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben das göttliche in einem dämonischen Geschlecht.

Sokrates d. j. Das gehört sich auch wol so.

Fremder. Und von dem staatskundigen und guten Gesezgeber wissen wir dass ihm allein gebührt, mit Hülfe der Muse der königlichen Kunst eben dies denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung theilhaftig geworden, wie wir eben von ihnen gesagt?

Sokrates d. j. Man sollte es denken.

Fremder. Wer aber dies, o Sokrates, zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen dessen Bedeutung wir jezt untersuchen.

Sokrates d. j. Ganz richtig.

Fremder. Wie also? Wenn eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie nicht gezähmt und begehrt dann vorzüglich mit dem gerechten Gemeinschaft zu haben; hat sie aber jene nicht ergriffen, neigt sie sich dann nicht vielmehr zu einer wilderen Natur?

Sokrates d. j. Wie anders?

Fremder. Und wiederum die sittsame Natur, wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtiget, wird sie dann nicht das wahrhaft besonnene und sittliche wie es im Staate sein soll werden? wenn sie aber mit dem was wir meinen nicht in Gemeinschaft tritt, dann mit grösstem Recht in den schimpflichen Ruf der Stumpfsinnigkeit kommen?

Sokrates d. j. Allerdings.

Fremder. Aber für Böse unter sich oder auch für Gute mit Bösen wollen wir nicht sagen dass diese Verflechtung und Verbindung jemals haltbar sein, noch dass sich deren irgend eine Kunst im Ernst für solche bedienen werde.

Sokrates d. j. Wie sollte sie auch!

310 *Fremder.* Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten und ihrer Natur gemäss gebildeten Gemüthern allein werden diese Vorstellungen durch die Geseze sich einbilden, und eben unter diesen dies nun das kunstmässige Heilmittel und wie wir gesagt haben das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesezt fortstrebenden Theile der Tugend.

Sokrates d. j. Vollkommen wahr.

Fremder. Die übrigen Bande menschlicher Art sind, wenn nur dieses göttliche vorhanden ist, weder schwer zu sehen, noch wenn man sie gesehen hat schwer in Anwendung zu bringen.

Sokrates d. j. Wie so aber und welche sind es?

Fremder. Durch die Ehegesetze und Verbindungen der Kinder und auch einzeln durch die Verheirathungen und Ausstattungen. Denn die Meisten binden hiebei nicht richtig zusammen zum Behuf der Kindererzeugung.

Sokrates d. j. Wie so?

Fremder. Dass auf Reichthum und Macht hiebei Jagd gemacht wird, weshalb sollte man sich nur die Mühe geben dies noch ernsthaft zu tadeln?

Sokrates d. j. Für nichts freilich.

Fremder. Eher wäre es billig über diejenigen, welche hiebei auf die Abkunft sehen, etwas zu sagen, ob auch diese der Sache nicht gemäss handeln.

Sokrates d. j. Das wäre wol billig.

Fremder. Und freilich handeln sie nach gar keinem richtigen Grunde, wenn sie nur der augenblicklichen Bequemlichkeit nachgehend mit denen sich gefallen die ihnen ganz ähnlich sind, und die Unähnlichen nicht leiden mögen weil sie auf das beschwerliche dabei allzuviel Rükksicht nehmen.

Sokrates d. j. Wie das?

Fremder. Die Sittsamen und Bescheidenen suchen wiederum ihre Gemüthsart, heirathen soviel es sich thun lässt nur von solchen, und geben auch ihre Töchter wiederum nur an solche aus. Eben so macht es auch das tapfere Geschlecht, und geht seiner Natur nach, da beide Arten hievon ganz das Gegentheil thun sollten.

Sokrates d. j. Wie? und weshalb?

Fremder. Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben wieder erzeugt wird, anfänglich zwar sich durch Kräftigkeit hervorthut, am Ende aber ganz in Tollheiten ausschlägt.

Sokrates d. j. Wahrscheinlich.

Fremder. Und wiederum die schamhafte Seele wenn sie sich ganz unvermischt mit mannhafter Kekkheit viele Geschlechter hindurch erzeugt muss träger werden als recht ist, und damit endigen ganz und gar zu verkümmern.

Sokrates d. j. Auch das wird sich wahrscheinlich so ereignen.

Fremder. Diese Bande nun sagte ich wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das schöne und gute beide Arten dieselben Vorstellungen haben. Denn dies ist einzig und allein das ganze Geschäft jener königlichen Zusammenwebung, dass sie nie-

mals lasse die besonnene und die tapfere Gemüthsart sich von einander trennen, sondern sie durch Gleichgesinntheit und Ehre und Schande und öffentliche Meinung und durch Geiseln die sie einander ausgeben zusammenschlägt, und wenn sie so jenes glatte und feine Gewebe aus ihnen verfertiget hat, dann ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überlässt.

Sokrates d. j. Wie das?

311 *Fremder.* Indem sie wo nur Ein Herrscher nöthig ist einen solchen der beides in sich vereiniget zum Vorsteher wählt; wo aber mehrere, da beides mit einander vermischt. Denn besonnener Herrscher Gemüthsart wird zwar für das vorsichtige, gerechte und heilsame sorgen; aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Kekkheit des Handelns ermangeln.

Sokrates d. j. Das dünkt mich freilich auch.

Fremder. Die Tapferkeit hingegen wird in Absicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurükkstehn, aber im Handeln selbst sich sehr auszeichnen. Dass es aber um den Staat in allen Dingen was das allgemeine und was die Einzelnen betrifft wolstehn könne, wenn diese nicht einmal beide vorhanden sind, ist ganz unmöglich.

Sokrates d. j. Wie sollte es auch nicht!

Fremder. Dies also wollen wir sagen sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, dass in einander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemüthsart, wenn die königliche Kunst durch Uebereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten umfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und wieweit es einem Staate gegeben sein kann glükkselig zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.

Sokrates. Vortrefflich, o Fremdling, hast du uns nun auch den königlichen und Staatsmann dargestellt.

DAS GASTMAHL.

Einleitung.

Wenn Jemand die beiden vorhergehenden Gespräche gelesen, und nun, indem er dieses folgen sieht, auf den Anfang des Sophisten zurükkschauend fragte, warum doch der eleatische Fremdling von den dreien, Sophist, Staatsmann und Philosoph, über welche Sokrates ihn gefragt was die seines Ortes hielten von dem Wesen eines jeden und ihrer Verschiedenheit unter einander, nur zwei beantwortet habe, den dritten aber nicht, und wir ihm erwiederten, einestheils dass der eleatische Fremdling, weil es ihm frevelhaft gewesen den Sophisten zuerst darzustellen, seinem Versuch diesen zu finden schon die Beschreibung des Philosophen ohne ihn jedoch zu nennen eingemischt habe, wie bereits dort in der Einleitung bemerkt ist, anderntheils dass Platon, auch abgesehen von dieser Vorausnahme, ermüdet von der schon zweimal wiederholten strengen Form, die nur durch den eingemischten Scherz gemildert werden konnte und erheitert, nicht auch den Philosophen noch auf dieselbe Weise darstellen wollte; weshalb denn die Trilogie von dieser Seite angesehen zwar gewiss unvollendet geblieben, für den aber der es auf eine freiere Weise betrachtet nur schöner und herrlicher vollendet worden sei gemeinschaftlich durch unser jezt vorliegendes Gespräch, das Gastmahl, und durch das nächstfolgende den Phaidon, in welchen beiden zusammengenommen Platon uns ein Bild des Philosophen darstellt in der Person des Sokrates, und zwar zeige er ihn im Phaidon, von welchem hier nicht genauer die Rede sein kann, wie er im Tode erscheint, in unserem Gastmahl aber werde derselbe wie er gelebt verherrlichet durch jene Lobrede des Alkibiades, welche doch offenbar der Gipfel und die Krone des ganzen Gespräches ist, und uns den Sokrates darstellt in dem unermüdlichen Eifer der Betrachtung und in der freudigen Mittheilung, in der Verachtung der

Gefahr und in der Herrschaft über die äusseren Dinge, in der Reinheit aller seiner Verbindungen und in seiner inneren Göttlichkeit unter dem leichten und fröhlichen Schein, kurz in der vollendeten Tüchtigkeit des Leibes und der Seele und also des ganzen Lebens: wenn wir dies erwiederten, wie wir denn nicht anders antworten können, so wird es wol den meisten auffallen, weil es ungewohnt ist die beiden Gespräche aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten, und wol nur Wenigen wird damit etwas gesagt scheinen, den Meisten aber nichts, weil doch in beiden Gesprächen, wenn man auch der Schilderung des Sokrates mehr zuschreiben will als zu geschehen pflegt, der übrige grössere Theil nicht ganz zurükktreten darf, und es was unser Gespräch betrifft eben so schwer scheinen möchte zu erklären, wie doch zu dieser Lobrede des Alkibiades die vorigen Reden über die Liebe sollten gekommen sein, als wie zu diesen, wenn man sie als die Hauptsache ansieht, jene Lobrede. Allein unsere Antwort war auch nur für die erste Nachfrage, eine Hälfte die sich nicht herausnimmt mehr zu sein als das Ganze. Vielmehr beruht sowol die Verwandtschaft des Gastmahls mit dem Phaidon als auch die Stelle welche wir ihm einräumen, auf den Liebesreden nicht minder als auf der Zugabe des Alkibiades; und unsere Meinung geht nur dahin, das Ganze möchte aus dem hier aufgestellten Gesichtspunkt mehr als irgend sonst wie wirklich als ein Ganzes erscheinen, so dass wir auch behaupten möchten, wer das Gastmahl ausser dieser Verbindung und Abzwekkung nur für sich, wie es gewöhnlich geschieht, betrachtet, der habe, wenigstens was die Composition betrifft, nur gleichsam die äussere, zwar auch schön und zierlich gearbeitete aber doch muthwillige Silenengestalt erblikkt, noch nicht aber das in dieser verschlossene unendlich köstlichere Götterbildniss. Um nun jene aufzuschliessen und dieses ans Licht zu bringen müssen wir auch das Gastmahl an die im Sophistes aufgestellte eine ganze Trilogie ankündigende Aufgabe anknüpfen. Das dritte nämlich zu dem Sophisten und Staatsmann nach welchem Sokrates fragt ist nicht etwa die Idee der Erkenntniss und Weisheit, sondern der Philosoph, auch ein Mann wie jene, der, obschon göttergleich wenn er zusammengestellt wird mit dem niederen Leben der meisten Menschen, doch als ein Mensch unter Menschen wandelt; also nicht etwa das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung in dem sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst, denn dies ist offenbar die Hauptansicht des Platon in allen seinen Erklärungen

über die Philosophie, das sterbliche angezogen hat und der Zeit unterworfen als ein werdendes und sich verbreitendes sich offenbart, so dass auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben sie festzuhalten, und, an jeden erregbaren Punkt anknüpfend, der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf dass eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen. Dieses Bestreben nun Liebe zu nennen, und das Erregen und lebendige Bilden nicht nur der richtigen Vorstellungen des guten und gerechten, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, und deren auch die grössere Masse empfänglich ist, sondern vielmehr noch das Bilden der Erkenntniss in den Wenigen die ihrer fähig sind, als ein Erzeugen anzusehen, dieses ist nicht etwa ein dichterischer Vergleich; sondern ganz nothwendig war es, dass Platon beides als eines und dasselbige, und nur jenes geistige Erzeugen als eine höhere Stufe der gleichen und nämlichen Thätigkeit sehen musste, da ihm ja auch die natürliche Geburt nichts anderes war als ein Wiedererzeugen derselbigen ewigen Form und Idee und also die Unsterblichkeit derselben in dem Sterblichen. Dass aber das empfängliche für jede Zeugung überhaupt das schöne ist, dasjenige nämlich in dessen besonderem Leben und Dasein die Harmonie des Ganzen als ihm eigenthümlich eingeboren sichtbar erkannt wird, dies muss für Jeden dem die hellenische Natur nicht ganz fremd ist keiner Erläuterung bedürfen. Wo also die in dem schönen erzeugende Liebe beschrieben wird, da wird zugleich im Allgemeinen die Verrichtung des Philosophen beschrieben, und um seinen Ort insbesondere zu bezeichnen ist nur noch nöthig das Verhältniss seiner Liebe und ihres Zieles zu jeder andern Art und Abzweckung derselben zu bestimmen. Dieses aber zeigt sich leicht einem Jeden als der Hauptinhalt alles dessen, was Sokrates als zwischen ihm und der Diotima ehedem verhandelt hier wieder erzählt. Denn nicht leicht wenigstens sollte dies Eine Jemanden irre führen, dass diese weise Frau, wo sie aus dem allgemeineren des Begehrens den eigentlichen Begriff der Liebe im engeren Sinne aufsucht, unter anderen ähnlichen auch die Liebe zur Weisheit aus dieser engeren Sphäre ausschliesst. Oder sollte Jemand hieraus eine Veranlassung nehmen gegen unsere Erklärung, der versuche nur, ob es wol möglich gewesen, die Sache so wie es die Absicht erfordert ins Licht zu sezen, ohne dass für den Anfang auch das Bestreben nach Weisheit als unter die allgemeine Idee des Begehrens gehörig bei Seite geschoben werde um für die Liebe das Erzeugenwollen als den eigenthümlichen

Charakter derselben zu gewinnen. Von diesem ausgehend aber zeigt sich ja offenbar in der ganzen Verhandlung die ununterbrochene Steigerung sowol von dem Wolgefallen an der Schönheit des Leibes durch das an jedem grösseren besonderen und mannigfaltigen bis zu dem unmittelbaren an der ewigen Schönheit, welche sich, ohne dass das besondere und einzelne mehr gesehen werde, dem in dieser Ordnung geübten und geschärften Auge des Geistes darstellt, als auch von der Erzeugung des natürlichen Lebens durch die der richtigen Vorstellung und der bürgerlichen Tugend bis zu der über jede Meisterschaft im einzelnen weit hinausgehenden Theilnahme an jener allein beseligenden und alles andere gute unter sich begreifenden unmittelbaren Erkenntniss; so dass unverkennbar gezeigt werden soll, wie nur in der Philosophie das grösste Gut der Gegenstand jenes allgemeinen Verlangens nach einem immerwährenden Besiz ist, und eben dieses höchste in dem Sterblichen unsterblich zu machen ihr allein als der höchsten Liebe zukommt.

So scheinen wir demnach in dem was Sokrates über die Liebe sagt und in dem was Alkibiades über den Sokrates, das wesentliche unseres ganzen Kunstwerkes gefunden zu haben, indem uns jenes erste des Philosophen eigentliches Wesen, zwar unter einer ganz anderen äusseren Form doch aber näher betrachtet fast auf dieselbige Weise durch Aufstellung eines allgemeinen Begriffs und durch Absonderung der übrigen Arten darstellt, wie im Sophisten und Staatsmann das Wesen dieser beiden dargestellt wurde; in seinem Leben aber und wirklichen Handeln, worüber in jenen Gesprächen von dem Sophisten und dem Staatsmann nur einzelne zerstreute Züge vorkommen, uns die lezte Lobrede des Alkibiades den Philosophen in einem wenn auch nur halb ausgeführten doch wenigstens den Umrissen nach geschlossenen Bilde darstellt. Doch nicht so möchten wir scheinen in dieser lezten Hälfte das Ganze zu finden, dass die früheren Liebesreden etwa nur als Verzierung oder als gänzlich anderen Nebenzwekken gewidmet anzusehen wären; sondern, wenn auch irgend eine von diesen Reden für sich zu lieben und für etwas anzusehen ein ungesunder Eros sein möchte, wie Eryximachos der Arzt ihn uns in der seinigen schildert, so dürften sie doch mit dem übrigen zusammengenommen nothwendig gewesen, und also jede an ihrem Ort und in ihrer Art schön sein, gewiss aber wenigstens dürfte das Ganze gerade in seiner Verbindung mit den übrigen platonischen Werken nicht ohne sie können verstanden werden.

Theils nämlich dienen diese Reden auf mannigfaltige Weise dem Zwekk das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfange zu verzeichnen, auch wie sterbliches in dem sterblichen nur sterbliches und vorübergehendes erzeugt, welches ein krankhaftes Bestreben und die linke Liebe ist, welche wir schon von sonst her kennen; wie denn Eryximachos der die Schilderung des Pausanias erweitert, uns an die Kochkunst erinnert, und somit an den Gorgias und den schon dort behandelten Gegensaz in der Bearbeitung der Menschen, so dass wir sehen, wie auch das, was der Philosophie das entgegengesezteste ist in Absicht auf den Gegenstand, doch als Mittheilung und Einwirkung auf das Lebendige mit ihr unter der Idee der Liebe kann vereiniget sein. So zeigen sie auch, wie, wenn diejenigen, welche das rechte Wesen der Sache nicht gefasst haben sondern nur von dem dunkeln Gefühl ausgehen, die einzelnen Erscheinungen zusammenfassen und erklären, diese dann alle einseitig erscheinen und das einzelne aus ihnen nur als ein bedingt und theilweise wahres in der Rede des Sokrates berichtigend und ergänzend wieder aufgenommen wird. Auch lernen wir an ihnen durch Vergleich was der gemeine Sprachgebrauch jener Zeit unter dem Namen der Liebe zusammenfasste gehörig prüfen, und dasjenige absondern was unter den später aufgestellten Begriff nicht gehört, in welcher Hinsicht besonders die Rede des Eryximachos merkwürdig ist, dessen physiologischer und ärztlicher Begriff der Liebe schon durch die kleine Zwischenhandlung mit dem Schlukken des Aristophanes komödirt und eben darum nicht wieder besonders in der Rede des Sokrates berükksichtiget wird. Ja wie diese Reden uns nun im Inhalt und den Gedanken den Unterschied zeigen zwischen dem Philosophen und dem Nichtphilosophen, so auch in der Darstellung und im Ausdrukk theils durch ein loses unverbundenes Umherirren, theils durch verderbte musikalische Rhetorik und durch Anwendung sophistischer Hülfsmittel, welches beides in der dem Sokrates unmittelbar vorhergehenden Rede des Agathon am weitesten getrieben ist. Und auch hier zeigt sich nur eine neue Verbindung unseres Gespräches mit den beiden vorigen, in welchen ebenfalls, wie wir gezeigt zu haben hoffen, die Polemik gegen die Sophisten als angebliche Dialektiker und gegen die Rhetoren und Demagogen als Politiker betrachtet nicht ein geringes ausmacht. Und so fehlt es gewiss auch in diesen Reden, deren jede sich durch eine eigenthümliche Manier, welche die Uebersezung möglichst gesucht hat nachzubilden, für den Aufmerksamen von den andern unterscheidet, nicht an platonischer

Polemik. Denn dass diese Besonderheiten blos mimisch wären um die redend eingeführten Personen so wie sie wirklich zu reden pflegten, zu bezeichnen, dies ist in der That kaum zu glauben. Denn da mehrere unter ihnen nicht einmal Schriftsteller scheinen gewesen zu sein, wie Phädros, Pausanias und Eryximachos, und wenn sie ja bei Erscheinung des Gastmahls noch lebten, doch bei weitem nicht allgemein genug bekannt waren: so wäre dies verlorene Arbeit gewesen und nicht der Rede werth. Auch führt uns die Erwähnung des Gorgias von selbst auf andere Gedanken. Kaum nämlich kann diese freilich offenbar mimische Polemik gegen andere als bekannte Redner und Schriftsteller gerichtet gewesen sein, und zwar gegen solche, welche nach einer Theorie arbeiteten, die aber nicht von der Philosophie hervorgebracht sondern nur das Werkzeug eines falschen Eros war, wobei man denn nicht umhin kann vornehmlich an die spätere Schule des Gorgias und an die des Isokrates zu denken, wiewol der Mythos des Aristophanes im ganzen Vortrage, die komische Haltung allerdings ausgenommen, die den Dichter selbst so herrlich mimisirt, wie mir scheint eine auffallende Aehnlichkeit hat mit dem von dem Protagoras in dem gleichnamigen Gespräch erzählten. So dass Sydenham im Ganzen wol richtig mag gesehen haben, dass hier nicht sowol die redenden Personen selbst mögen mimisirt sein, als vielmehr unter ihrem Namen Andere abgebildet, nur dass er selbst zu leichten Andeutungen folgte und zu voreilig war in den einzelnen Bestimmungen, was wir ihm also nicht nachthun, sondern dies um so lieber anderen Gelehrten überlassen wollen, als es überhaupt weniger zu unserm Zwekk gehört dergleichen auszuführen.

Anderntheils aber wäre auch ohne diese Reden das Verhältniss des Gastmahles zu andern, nämlich den frühesten platonischen Schriften, bei weitem nicht so klar zu erkennen, und offenbar ist vieles was hiezu gehört absichtlich in sie hineingelegt. Jeden nämlich wird schon von selbst dieses Werk an den Phaidros und Lysis erinnern, wie denn auch wir, als wir uns bei diesen befanden, schon im Voraus auf dasselbe verweisen mussten. Auch an den Phaidros nun kommen in den ersten Reden Erinnerungen genug vor, überall wo von dem Verhältniss des Liebhabers zu dem Geliebten die Rede ist, so dass unnöthig wäre sie ausdrükklich anzuführen. Besonders aber haben mehrere dieser Reden eine eigne Beziehung auf den Lysis, indem sie die eine dies die andere jenes von dem was dort als Grund der Freundschaft und Liebe aufgestellt und immer wieder als unzulässig befunden wird auf-

nehmen, und ihre Lobrede auf den Eros danach ausführen, so dass jenes Gespräch über dessen allzuskeptische Haltung nicht mit Unrecht kann geklagt werden hier eigentlich seine Auflösung findet. So stellt Phaidros am allgemeinsten das Streben nach dem guten als den Grund, und das sichrere Erreichen desselben als das Werk der Liebe auf. Pausanias aber, wenn er es auch nicht ausdrükklich sagt, redet mehr von der Aehnlichkeit, woher er eben einen zwiefachen Eros gewinnt, besser den einen und schlechter den andern. Eryximachos ferner nimmt an, dass das entgegengesezte einander freund sei, und Aristophanes endlich komödirt die Ansicht, dass die Liebe auf die Vereinigung mit dem angehörigen gehe, aus dem Standpunkt nämlich aus welchem nicht alles gute, als anzueignend und einzubildend, das angehörige ist, sondern von einer Ergänzung der sinnlichen Einheit des Lebens die Rede sein soll. Fast alles dieses nun wird in der Rede des Sokrates von seinem aufgestellten Begriff der Liebe aus kritisirt, woraus sich denn ergiebt in wiefern und in welchem Sinne eigentlich er dieses verwerfen musste, dass die Liebe auf das gute und auf das angehörige gehe, wie er es aber, wenn es dort nur näher bestimmt worden wäre, allerdings angenommen hätte.

Und auch von hier aus können wir nun von einer eignen Seite unsere Anordnung der bisherigen Gespräche prüfend beleuchten. Bleiben wir zuerst bei dem Lysis stehen, so haben wir jezt die Verpflichtung befriedigend zu zeigen, dass und warum er dem Phaidros näher stehen müsse als dem Gastmahl. Dies ergiebt sich aber, wie mir scheint, bestimmt genug aus der verschiedenen Art wie der beiden Gesprächen gemeinschaftliche Begriff des weder gut noch bösen in beiden vorkommt, im Lysis nämlich ganz unvorbereitet, wie aus dem Redegebrauch des gemeinen Lebens hergenommen, so dass er für das höhere Gebiet der Untersuchung nur wie eine Ahndung gelten kann, wie etwas gleichsam was wahr werden könnte, wenn die nöthige Bestätigung hinzukäme. Und welche Bestätigung wird nun hier, als Sokrates sich wundert über den Begriff, von der weisen Diotima beigebracht? Die Analogie eines eben so in der Mitte stehenden auf einem andern Gebiet, nämlich der im Theaitetos behandelte Begriff der richtigen Vorstellung; und Jeder denkt auch gewiss, wenn auch dessen hier nicht ausdrükklich erwähnt wird, an das was im Sophisten von dem nichtseienden, dass es kein realer Gegensaz sei, ist abgehandelt worden, als an den eigentlichen Grund zu der Zuversicht mit welcher dieser Begriff kann aufgestellt werden. Wenn also diese Bestätigungen, als

der Lysis geschrieben ward, schon wären gegeben gewesen in platonischen Werken, wie sollte er den Begriff dort nur so hinweise aufgestellt haben? Jenseit des Theaitetos also wird uns der Lysis offenbar zurükkgeworfen, und von da an wird ihn leicht, wenn wir ihm eine Stelle anweisen wollen, jedes Gespräch weiter zurükkschieben und ihm seine natürliche Stelle zunächst am Phaidros um so mehr bleiben, wenn wir auf das, was von der Schwäche desselben in der dialektischen Composition dort bemerkt ist, Rüksicht nehmen. Vergleichen wir aber den Phaidros unmittelbar mit dem Gastmahl: so muss der jugendliche Charakter des ersteren noch weit stärker heraustreten. Denn wenn wir uns erst darüber verständiget haben, dass Platons ganze Ansicht von der Liebe doch auf der hellenischen Natur beruhte, und er von dem in derselben gegebenen Verhältniss des Zeugungstriebes und der Geschlechter, auch für alles was er in höherer Beziehung unter dieser Idee anschauen wollte, ausgehn musste, und wir uns also nicht wundern wollen hier gerade den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart zu finden: so müssen wir gestehen, dass im Gastmahl weit besonnener männlicher und in dieser Denkungsart vollendeter über die Liebe geredet wird als im Phaidros, eben weil dem Manne nun nicht mehr das jugendliche Verhältniss des Liebhabers zu dem einzelnen Geliebten auch in dem schönsten Sinne genügt zur Darstellung des philosophischen Triebes, sondern er dies nur dem Anfänger für angemessen und anständig erklärt; und weil ihm das Verlangen zu erzeugen nicht mehr das höchste und an sich unmittelbar göttliche ist, sondern als das Kind freilich des unsterblichen ewig quellenden Poros zugleich aber auch der bedürftigen Penia, überall in dem unsterblichen freilich aber nur wie es dem sterblichen einwohnt, um auch in diesem unsterbliches hervorzubringen, seinen Grund hat. Deshalb auch Diotima sonderlichen Fleiss darauf wendet deutlich zu machen, dass in dem sterblichen Menschen auch die Erkenntniss selbst erscheine als ein sterbliches, nicht als das sich selbst durchaus gleiche sondern nur als das sich immer wieder erneuernde, welches also zwischen zwei Zeitpunkten eingeschlossen auf jenes bezogen jedesmal nur eine Erinnerung ist, und zu zeigen dass die Liebe nicht etwa das ewige Wesen und unsterbliche Sein der Erkenntniss selbst zu erzeugen vermöge, sondern nur dieses ihr sterbliches Vorkommen erzeuge sie und mache es nicht nur in dem Einzelnen lebendig, sondern durch dies Uebertragen von einem auf den andern im sterblichen unsterblich. Allein wie sehr sie sich auch müht, so ist doch die

Mühe nur für diejenigen hinreichend, welche aus dem Staatsmann wissen dass das endliche als solches nirgends das sich selbst überall gleiche und selbige ist, und welche die Lehre von dem Erregen der Erkenntniss und dessen Verhältniss zu ihrem ewigen Sein aus dem Menon und sonsther schon kennend nur noch einer anschaulichen Nachhülfe bedürfen. So dass sich auch hieraus die Stelle welche wir dem Gastmahl angewiesen haben rechtfertiget. Aber noch auf eine andere merkwürdige Weise findet unsere Anordnung auch im Grossen eine Bestätigung in demjenigen, was Diotima von den allmähligen Fortschritten in den Mysterien der Liebe sagt. Denn dieses Aufsteigen stimmt auf das genaueste zusammen mit der sich weiter entwikkelnden philosophischen Darstellung in den Werken des Platon, so dass er hier sich selbst, unwissend vielleicht wie die Schönen oft thun, auf das zierlichste vor uns bespiegelt. Zuerst nämlich wird der Phaidros mit seiner Verliebtheit in Einen als ein Werk der Jugend entschuldiget, dann erhebt der Anfänger sich zu der Betrachtung des schönen in den Bestrebungen und Gesezen, also zu Untersuchungen über die bürgerlichen Tugenden, wie wir sie im Protagoras und den ihm anhängenden Gesprächen finden und im Gorgias. Dann kommen die Erkenntnisse in ihrer Vielheit freilich, aber doch als Erkenntnisse, also mit dem Bewusstsein des eigenthümlichen der Erkenntniss wie es vom Theaitetos an aufgestellt wird; und so erhebt sich der Geist endlich zur bewussten Anschauung des absolut schönen, wie es ohne an ein einzelnes gebunden zu sein, sondern als jedes einzelne hervorbringend in der Harmonie der Welt der sittlichen sowol als der leiblichen angeschaut wird, und sich uns in dem lezten späteren Theile seiner Werke offenbaren wird.

Auch für die Zeitbestimmung findet sich in unserm Gespräch einmal wieder eine Angabe, wiewol nur eine unsichere, nämlich der schon sonst gerügte Anachronismos, dass in des Aristophanes Rede der vier Olympiaden nach Sokrates Tode erfolgten Zerstörung von Mantinea erwähnt wird, und gewiss ist es richtig dass die Begebenheit damals als Platon schrieb noch in frischem Andenken muss gewesen sein. Allein sollte sich dieses nicht eben so lebhaft erneuert haben zu der Zeit als man zur Wiederaufbauung der Stadt Anstalt machte, und bleiben wir also nicht doch schwanken zwischen der acht und neunzigsten Olympiade und der hundert und zweiten?

Die Personen sind sämmtlich bis auf den sonst hinlänglich bekannten Dichter schon in anderen Gesprächen des Platon ein-

geführt, und in Wolfs Einleitung zu seiner Ausgabe des Gastmahls ist, was jeden Leser befriedigen kann, über sie gesammelt. Warum aber gerade diesen und nicht anderen Platon solche Reden in den Mund legt, das möchte in Absicht auf manche von ihnen schwer sein zu beantworten, nur den Agathon können wir als historische Grundlage ansehn, und den Phaidros finden wir hier, theils weil er als ein grosser Redefreund und Veranlasser vieler Reden schon im gleichnamigen Gespräch geschildert war, theils um noch bestimmter an diesen Dialog zu erinnern. Vom Aristophanes aber möchte ich glauben, dass seine Aufführung hier in dem freundlichsten Verhältniss mit Sokrates als eine Ehrenerklärung über das in der Apologie gesagte, wenn man zumal die Anführung aus den Wolken selbst hinzunimmt, anzusehen sei, vielleicht auch als eine Erklärung wie gar kein Groll in dem der wol früher schon jenes schöne Epigramm auf den Dichter geschrieben von allem zurükkgeblieben war, was dieser auf ihn selbst komisches gedichtet hatte.

DAS GASTMAHL.

APOLLODOROS. FREUNDE.

Apollodoros. Ich glaube auf das wonach Ihr jezt fragt nicht 172
unvorbereitet zu sein. Denn nur neulich erst ging ich eben nach der Stadt von Hause aus Phaleron, als ein Bekannter, der mich von hinten gewahr wurde, mir von weitem scherzend zurief, Du Phalerier Apollodoros, wirst du nicht warten? — Da blieb ich stehn und erwartete ihn. — Und er sagte darauf, Apollodoros, noch vor kurzem suchte ich dich, weil ich etwas näheres zu erfahren wünsche von der Unterhaltung des Agathon und Sokrates und Alkibiades und der übrigen damals bei dem Gastmahl gegenwärtigen wegen der Liebesreden wie es mit denen war. Ein Anderer hat mir zwar schon davon erzählt, der es von Phoinix dem Sohn des Philippos hatte; er sagte aber du wissest es auch, und er konnte nichts ordentliches davon sagen. Also erzähle du es mir. Denn dir gebührt es auch am meisten deines Freundes Reden zu berichten. Zuvor aber sage mir, sprach er, warest du selbst bei jener Gesellschaft zugegen oder nicht? — Darauf sagte ich, Auf alle Weise muss derjenige dir gar nichts ordentliches erzählt haben, der es dir erzählt hat, wenn du glaubst diese Gesellschaft habe neuerlich Statt gehabt nach der du fragst, so dass auch ich dabei gewesen sei. — Das glaubte ich doch. — Woher doch, sprach ich, o Glaukon? Weisst du nicht, dass Agathon schon seit vielen Jahren sich hier nicht aufgehalten hat? Dass ich aber mit dem Sokrates lebe und es mir angelegen sein lasse jeden Tag zu wissen was er redet oder thut, das ist noch nicht drei Jahre her. Bis dahin trieb ich mich umher wo es sich traf und glaubte etwas zu schaffen, war aber schlechter daran als irgend Jemand, kaum besser 173
als du jezt, der du glaubst eher alles thun zu müssen als zu philosophiren. — Spotte nur nicht, erwiederte jener, sondern sage

mir wenn doch jene Gesellschaft gewesen ist. — Als wir noch Kinder waren, sagte ich darauf, da Agathon mit der ersten Tragödie den Sieg davon trug, und zwar Tages darauf, nachdem er schon das eigentliche Siegesfest mit seiner Chorgesellschaft begangen hatte. — Also, sprach er, schon ganz lange her wie es scheint. Aber wer hat dir davon erzählt? etwa Sokrates selbst? — Nein, beim Zeus, sagte ich, sondern derselbe von dem es auch Phoinix hat; es war nämlich ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenaier, ein kleiner Mensch, immer unbeschuht, der war bei der Gesellschaft zugegen gewesen und einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates damaliger Zeit wie mich dünkt. Indess auch den Sokrates habe ich schon nach einigem gefragt, was ich von jenem gehört hatte, und er hat es mir gerade so bestätiget, wie jener es erzählte. — Wie nun, sprach er, willst du es mir nicht erzählen? zumal auch der Weg nach der Stadt so gut geeignet ist im Gehen zu reden und zu hören. — So gingen wir also und sprachen darüber; daher ich denn, wie schon anfänglich gesagt, nicht unvorbereitet bin. Soll ich es also euch auch erzählen, so muss ich das wol thun. Zumal ich auch sonst, wenn ich irgend philosophische Reden selbst führe oder von Andern höre, ausser dass ich denke dadurch gefördert zu werden, mich ausnehmend daran erfreue; wenn aber andere, besonders auch die eurigen, die der Reichen und der Geldmänner, das macht mir selbst Verdruss, und auch euch Freunde bedaure ich, weil ihr glaubt etwas zu schaffen, da ihr doch nichts schafft. Vielleicht nun haltet auch ihr wieder eurerseits dafür, dass ich übel daran bin, und ich glaube ihr mögt ganz richtig glauben; ich aber glaube es nicht von euch, sondern weiss es.

Freunde. Du bist immer derselbe, Apollodoros! Immer nämlich schmähst du dich selbst und die Andern, und scheinst mir ordentlich Alle dich selbst mit eingeschlossen, für ganz elend zu halten ausser dem Sokrates. Woher du nun eigentlich den Beinamen bekommen hast, dass man dich den tollen nennt, weiss ich nicht; in deinen Reden aber bist du freilich immer so, ergrimmt auf dich selbst und alle Andern ausser dem Sokrates.

Apollodoros. O Liebster, so ist es ja klar, wenn ich so denke von mir und euch, dass ich toll bin und von Sinnen.

Freunde. Es lohnt nicht, Apollodoros, jezt hierüber zu streiten. Warum wir dich aber gebeten haben, darin sei uns ja nicht entgegen, sondern erzähle uns, was für Reden dort sind gewechselt worden.

Apollodoros. Das waren also ungefähr folgende. Oder vielmehr lasst mich versuchen euch die Sache von Anfang an wie 174
jener sie mir erzählte wiederzuerzählen.

Er sagte nämlich Sokrates sei ihm begegnet gebadet und die Sohlen untergebunden was er selten that. Daher habe er ihn gefragt, wohin er doch ginge, dass er sich so schön gemacht hätte. — Und jener habe geantwortet, Zum Gastmahl beim Agathon. Denn gestern als am Siegesfest bin ich ihm ausgewichen aus Furcht vor dem Gewühl; ich sagte ihm aber zu auf heute zu kommen. Und nun habe ich mich so herausgeschmükkt um doch schön zu einem Schönen zu kommen. Aber du, sezte er hinzu, Aristodemos, was hältst du davon ungeladen mitzugehn zum Gastmahl? — Darauf, sprach er, antwortete ich, Das was du wünschest. — So begleite mich denn, sagte er, damit wir auch dem Sprüchwort etwas anthun durch eine andere Wendung, dass auch Gute freiwillig zum Mahl erscheinen beim Guten. Denn Homeros scheint diesem Sprüchwort nicht nur etwas ähnliches angethan sondern es gar gemisshandelt zu haben. Denn obwol in seinem Gedicht Agamemnon ein ausgezeichnet tüchtiger Mann ist im Kriege, Menelaos aber weichlich war in der Schlacht, so dichtet er doch, dass als Agamemnon ein Opfer veranstaltet und ein festliches Mahl, Menelaos ungerufen gekommen sei, der Schlechtere zu dem Mahle des Besseren. — Als er dies gehört, sagte er, habe er geantwortet, Vielleicht aber wird es auch mit mir die Bewandtniss haben, dass ich nicht so wie du sagst, Sokrates, sondern nach dem Homeros ein Schlechter bei eines kunstreichen Mannes Fest ungeladen erscheine. Wirst du mich also auch etwas entschuldigen wenn du mich einführst? Denn ich werde nicht eingestehen, dass ich ungeladen erscheine, sondern geladen durch dich. — Nun zwei, habe jener gesagt, wandelnd zugleich wollen wir Einer den Andern berathen, was wir sagen wollen. Lass uns nur gehen. — So ohngefähr, sagte er, hätten sie zusammen gesprochen und wären dann gegangen. Sokrates aber sei über irgend etwas bei sich nachsinnend unterweges zurükkgeblieben und als er auf ihn gewartet, habe er ihn geheissen immer vorangehn. Als er nun an des Agathon Haus gekommen habe er die Thüre offen gefunden, und es sei ihm dort, sagte er, etwas ganz lächerliches begegnet. Nämlich es sei ihm drinnen gleich ein Knabe entgegengekommen und habe ihn hingeführt wo die Andern sich niedergelassen, die er auch schon im Begriff gefunden zu speisen. Sobald ihn nun Agathon gesehen, habe er gesagt, Schön dass du kommst, Aristodemos, um mit uns zu essen.

Bist du aber etwa andertwegen gekommen: so lass das auf ein andermal; denn auch gestern suchte ich dich um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie so bringst du uns den Sokrates nicht mit? — Darauf, sprach er, drehe ich mich um, und sehe den Sokrates nirgends nachkommen. Ich sagte also, ich selbst wäre mit dem Sokrates und von ihm geladen hieher zum Mahle gegangen. — Sehr wol, habe er gesagt, hast du daran gethan; aber wo ist denn jener? — Hinter mir ging er eben herein, und ich wundere mich selbst wo er wol sein mag. — Willst du
175 nicht nachsehn, Knabe, habe darauf Agathon gesagt, und den Sokrates hereinbringen? Du aber, Aristodemos, habe er gesagt, lass dich neben den Eryximachos nieder. Und da habe ihn ein Knabe, sagte er, abgewaschen, damit er sich legen konnte. Darauf sei ein anderer Diener gekommen meldend, der Sokrates ist abseits gegangen und steht in dem Vorhofe des Nachbarn, und als ich ihn rief, wollte er nicht hereinkommen. — Wunderlicher Bericht, habe Agathon gesagt, so rufe ihn doch und lass nicht ab. — ‚Darauf habe er selbst aber gesagt, Nicht doch, sondern lasst ihn nur. Denn er hat das so in der Gewohnheit, bisweilen hält er an wo es sich eben trifft und bleibt stehn. Er wird aber gleich kommen, denke ich; stört ihn nur nicht, sondern lasst ihn. — So wollen wir es so halten, wenn du meinst, habe Agathon gesagt. Uns Andere aber, ihr Leute, bedient nun; in alle Wege tragt auf was ihr wollt, wenn euch doch Niemand Befehl ertheilt, was ich noch niemals gethan habe. Denkt also auch ich wäre von euch zum Gastmahle geladen so wie die Andern, und bedient uns so, dass wir euch loben können. — Darauf, sagte er, hätten sie angefangen zu speisen, Sokrates aber wäre noch nicht gekommen. Agathon nun habe oftmals Befehl gegeben den Sokrates zu holen, er aber habe es nicht zugegeben. Endlich sei er doch gekommen, nachdem er sich nicht gar lange Zeit wie er pflegte verweilt, sondern als sie etwa bei der halben Mahlzeit gewesen. Agathon also der zu unterst allein gelegen habe gesagt, Hieher Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe auch mein Theil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe. Denn offenbar hast du es gefunden und hast es nun, du hättest ja sonst nicht abgelassen. — Da habe sich Sokrates gesezt und gesagt, Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre: dass sie wenn wir einander nahten aus dem volleren in den leereren überflösse, wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollenstreif aus dem vollen in den leeren fliesst. Denn ist es mit der Weisheit auch

so, so ist es mir viel werth neben dir zu liegen; denn ich denke mich bei dir mit mancherlei schöner Weisheit anzufüllen. Denn die meinige ist wol nur etwas gar schlechtes und unsicheres da sie wie ein Traum ist; die deinige aber glänzend und hat grosses Gedeihen, da sie von dir so jung du auch noch bist so gewaltig ausgestrahlt und offenbar geworden ist noch neuerlich vor mehr als dreissigtausend Zeugen. — Du bist ein Spötter, Sokrates, habe Agathon gesagt. Aber das von der Weisheit wollen wir hernach bald mit einander ausmachen, ich und du, und den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen. Jezt aber begieb dich nur zunächst ans Speisen. — Nachdem nun, sagte er, Sokrates sich hierauf nieder- 176
gelassen und abgespeist hatte und die Andern auch, hätten sie das Trankopfer gebracht und nach gehaltenem Lobgesang auf den Gott und was sonst Sitte ist, sich ans Trinken begeben. Hierauf sagte er, habe Pausanias eine solche Rede begonnen, Wolan, Freunde, habe er gesagt, wie werden wir nun am behaglichsten trinken? Ich meines Theils erkläre euch, dass ich mich in Wahrheit ziemlich unwol befinde vom gestrigen Trinken und einiger Erholung bedarf; und ich glaube auch die mehresten von euch, denn ihr waret gestern ebenfalls zugegen. Ueberlegt also wie wir so bequem als möglich trinken können. — Darauf habe Aristophanes gesagt, Daran hast du wol gesprochen, Pausanias, dass wir auf alle Weise suchen müssen es uns bequem zu machen mit dem Trinken, denn auch ich gehöre zu denen die gestern etwas stark sind benezt worden. — Als nun dies Eryximachos der Sohn des Akumenos gehört, habe er gesagt, Gewiss sehr wol gesprochen. Nur von Einem unter euch möchte ich noch hören wie er bei Kräften ist zum Trinken? Agathon. — Gar nicht sonderlich, habe jener gesagt, bin auch ich bei Kräften. — Das wäre ja ein herrlicher Fund, habe Eryximachos erwiedert, für uns, ich meine mich und den Aristodemos und Phaidros, wenn ihr die stärksten Trinker es jezt aufgebt; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates nehme ich aus; denn der ist auf beides eingerichtet, so dass es ihm gleich gelten wird, wie wir es machen. Da es mir also scheint, dass keiner von den Anwesenden grosse Lust hat viel Wein zu trinken: so wird es vielleicht weniger übel aufgenommen werden, wenn ich aufrichtig sage, was es eigentlich auf sich hat mit dem Berauschtsein. Mir nämlich ist das, glaube ich, ganz klar geworden durch die Heilkunde, dass der Rausch den Leuten gar nachtheilig ist, und ich möchte weder selbst gern zu weit gehn im Trinken, noch einen Andern dazu bereden, zumal

wer noch schwer ist vom vorigen Tage. — Wol dann, habe Phaidros der Myrrhinusier das Wort genommen, ich pflege dir schon immer zu gehorchen, zumal wenn du etwas in die Heilkunde einschlagendes sagst; nun aber wollen es ja auch die Uebrigen. — Hierauf also wären alle übereingekommen es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen. — Nachdem nun dieses schon beschlossen ist, habe Eryximachos fortgefahren, dass Jeder nur trinken soll soviel er will und gar kein Zwang statt finden; so bringe ich nächstdem in Vorschlag, dass wir die eben hereingetretene Flötenspielerin gehen lassen, mag sie nun sich selbst spielen oder wenn sie will den Frauen drinnen, und dass wir für heute uns unter einander mit Reden unterhalten. Auch darüber mit was für Reden will ich euch, wenn ihr es verlangt, einen Vorschlag thun. — Darauf hätten Alle bejaht sie wollten das, und ihm
177 aufgetragen einen Vorschlag zu thun. — Also habe Eryximachos gesagt, Der Anfang meiner Rede soll mir sein aus des Euripides Melanippe, denn nicht mein ist die Rede, sondern des Phaidros hier, die ich sprechen will. Phaidros nämlich pflegt unwillig mir zu sagen, Ist es nicht arg, o Eryximachos, dass auf alle Götter Lobgesänge und Anrufungen gedichtet sind von den Dichtern, dem Eros aber einem so grossen und herrlichen Gotte auch nicht Einer jemals von so vielen Dichtern die es gegeben ein Lobgedicht gesungen hat? und willst du dich auch unter den edeln Sophisten umsehn, dass die auf den Herakles und Andere in ungebundener Rede Lobschriften verfertigen, wie der vortreffliche Prodikos; doch das ist wol weniger zu verwundern; aber mir selbst ist neulich ein Buch eines weisen Mannes vorgekommen, worin das Salz eine wundervolle Lobrede erhielt seines Nuzens wegen, und noch verschiedenes dergleichen kannst du gepriesen finden. Dass sie nun an solche Dinge vielen Fleiss gewendet, den Eros aber noch kein Mensch bis auf den heutigen Tag gewagt hat würdig zu besingen, sondern ein solcher Gott so gänzlich vernachlässiget ist, darin scheint mir Phaidros ganz recht zu haben. Daher nun wünsche ich theils ihm einen Beitrag einzulegen und ihm gefällig zu sein, theils auch dünkt mich dass es gegenwärtig uns die wir hier zugegen sind gar wol gezieme diesen Gott zu verherrlichen. Dünkt euch nun dieses auch: so hätten wir in Reden eine hinlängliche Unterhaltung. Ich meine nämlich es solle Jeder von uns rechtsum eine Lobrede auf den Eros vortragen so schön er nur immer kann, und Phaidros solle zuerst anfangen da er ja auch den ersten Platz

einnimmt und überdies der Urheber ist von der ganzen Sache. — Niemand, o Eryximachos, habe Sokrates gesagt, wird dir entgegenstimmen; denn weder ich dürfte mich weigern, der ich ja geständig bin nichts als Liebessachen zu verstehen, noch auch wol Agathon oder Pausanias, auch nicht Aristophanes der es ja immer mit dem Dionysos und der Aphrodite zu thun hat, noch sonst irgend einer von allen übrigen, die ich sehe. Wiewol wir nicht gleich gut dabei bedacht sind, die wir zu unterst liegen; indessen wenn nur die vor uns gründlich und schön reden, soll uns das genügen. Also mit gutem Glükk beginne Phaidros und verherrliche uns den Eros. — Hiemit stimmten dann auch die übrigen alle überein und forderten dasselbe wie Sokrates. An alles aber, was Jeder von 178
ihnen geredet, erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, noch auch ich an alles was er mir sagte; was aber und wessen Reden mir vorzüglich behaltenswerth geschienen, diese will ich euch alle einzeln mittheilen.

Zuerst also wie gesagt, erzählte er, habe Phaidros den Anfang seiner Rede von daher genommen, Dass Eros ein grosser Gott sei und bewundernswürdig Menschen und Göttern, sowol von vielen andern Seiten als auch besonders seines Ursprunges wegen. Denn dass der Gott zu den ältesten gehört, sagte er, ist ehrenvoll. Hievon aber ist dies ein Beweis. Eros nämlich hat keine Eltern noch werden deren angeführt von irgend einem Dichter oder andern Erzähler. Sondern Hesiodos, welcher sagt, zuerst sei das Chaos gewesen, aber nach diesem breitgebrüstet die Erde ein Siz unwandelbar Allen, Eros auch, sagt nach dem Chaos wären diese beiden gewesen, die Erde und Eros. Und Parmenides sagt von seinem Ursprung, Aller Götter den ersten erhob ins Leben sie Eros. Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos bei. Von so vielen Seiten her wird dem Eros zugestanden unter die ältesten zu gehören. Wie nun der älteste, so ist er uns auch der grössten Güter Urheber. Denn ich meines Theiles weiss nicht zu sagen was ein grösseres Gut wäre für einen Jüngling als gleich ein wolmeinender Liebhaber, oder dem Liebhaber ein Liebling. Denn was diejenigen in ihrem ganzen Leben leiten muss, welche schön und recht leben wollen, dieses vermag weder die Verwandtschaft ihnen so vollkommen zuzuwenden noch das Ansehn noch der Reichthum noch sonst irgend etwas als die Liebe. Was meine ich aber hiemit? Die Schaam vor dem schändlichen und das Bestreben nach dem schönen. Denn ohne dieses vermag weder ein Staat noch ein Einzelner grosse und schöne Thaten zu verrichten. Ich behaupte nämlich, dass

einem Manne, welcher liebt, wenn er dabei betroffen würde dass er etwas schändliches entweder thäte, oder aus Unmännlichkeit ohne Gegenwehr von einem andern erduldete, weder von seinem Vater gesehen zu werden soviel Schmerz verursachen würde noch von seinen Freunden noch von sonst irgend Jemand als von seinem Liebling. Und dasselbige sehen wir von dem Geliebten, dass er sich vorzüglich vor den Liebhabern schämt, wenn er bei etwas schlechtem gesehen wird. Könnte man also irgend bewirken, dass ein Staat oder ein Heer aus Liebhabern und Lieblingen bestände: so wäre es ja unmöglich beides besser zu verwalten, als indem alle sich alles schändlichen enthalten und sich gegenseitig um ein-
179 ander beeifern. Und mit einander fechtend würden solcher auch nur Wenige, um es gerade heraus zu sagen, alle Menschen besiegen. Denn weniger möchte wol von seinem Liebling ein Liebender, dass er seine Reihe verliesse oder die Waffen wegwürfe, gesehen werden wollen, als von allen übrigen, und dafür würde er lieber oftmals sterben wollen. Gar aber den Liebling zu verlassen oder ihm nicht beizustehn in der Gefahr: so feige ist wol keiner, den da nicht Eros selbst zur Tapferkeit begeistern sollte, so dass er dem gleich käme, der die beste Anlage dazu hat von Natur. Ja gewiss was Homeros sagt, dass einige der Helden ein Gott mit Muth beseelte, das leistet Eros den Liebenden. Ja gar für einander sterben mögen Liebende allein, und nicht Männer nur, sondern sogar Frauen. Und dessen giebt uns schon Alkestis die Tochter des Pelias hinlänglichen Beweis für diese Wahrheit vor allen Hellenen, da sie allein für ihren Gatten sterben wollte, der doch noch Vater und Mutter hatte, welche sie aber so weit übertraf an Freundschaft vermöge der Liebe, dass mit ihr verglichen sie ihrem Sohne fremd zu sein schienen, und nur dem Namen nach ihm angehörig. Und diese That, welche sie verrichtet, wurde für so schön gehalten von den Menschen nicht nur sondern auch den Göttern, dass da unter Vielen welche viele schöne Thaten verrichtet doch nur Wenigen leicht zu überzählenden die Götter diese Gabe verliehen aus der Unterwelt ihre Seele wieder loszulassen, sie doch auch die ihrige losliessen aus Freude an der That. So wollen auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit in der Liebe vorzüglich ehren. Orpheus aber den Sohn des Oeagros schikkten sie unverrichteter Sache aus der Unterwelt zurükk, indem sie nur die Erscheinung der Frau ihm zeigten um derentwillen er gekommen war, nicht aber sie selbst ihm gaben, weil er ihnen weichlich zu sein schien wie ein Spielmann, und nicht das Herz zu haben

der Liebe wegen zu sterben wie Alkestis, sondern sich lieber ausgedacht hatte lebend in die Unterwelt einzugehen. Deshalb auch haben sie ihm Strafe aufgelegt und veranstaltet dass sein Tod durch Weiber erfolgte, nicht ihn wie den Achilleus den Sohn der Thetis geehrt und in der Seligen Inseln geschikkt, weil dieser da er von seiner Mutter erkundet, dass er sterben würde wenn er den Hektor tödtete, thäte er aber dies nicht, nach Hause zurükkkehren und wolbetagt enden würde, dennoch es wagte lieber seinem Liebhaber Patroklos helfend und ihn rächend nicht nur für ihn zu sterben sondern auch nachzusterben dem verstorbenen. Weshalb auch die 180
Götter höchlich erfreut ihn ausgezeichnet geehrt haben, weil er seinen Liebhaber so hoch achtete. Aischylos aber fabelt wenn er sagt Achilleus sei des Patroklos Liebhaber gewesen, er der schöner war nicht nur als Patroklos sondern auch als sämmtliche Heroen und noch unbärtig, dann auch bei weitem jünger wie Homeros sagt. Sondern in der That ehren die Götter zwar überhaupt ganz vorzüglich diese Tugend, die in der Liebe, weit mehr jedoch bewundern und loben und vergelten sie es, wenn so der Geliebte dem Liebhaber anhängt, als wenn der Liebhaber dem Liebling. Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist. Deshalb haben sie auch den Achilleus höher als die Alkestis geehrt durch Absendung in die Inseln der Seligen. So behaupte demnach auch ich, dass unter den Göttern Eros der älteste und herrlichste und der hülfreichste ist für die Menschen zum Besiz der Tugend und Glükkseligkeit im Leben und im Tode.

Diese Rede ohngefähr, sagte er, habe Phaidros gesprochen, nach dem Phaidros aber einige andere, deren er sich nicht mehr recht erinnere, die er daher auch übergieng und die Rede des Pausanias mittheilte.

Dieser habe gesagt, Nicht recht gut, o Phaidros, scheint der Gegenstand unserer Reden bestimmt zu sein, dass es uns so schlechthin aufgegeben ist den Eros zu beloben. Denn wenn es nur Einen Eros gäbe, dann wäre das ganz schön. Nun aber giebt es eben nicht nur Einen. Giebt es aber nicht nur Einen, so ist wol richtiger dass zuvor bestimmt werde, welchen man loben soll. Ich also will versuchen dies zu berichtigen, zuerst den Eros beschreiben, welcher zu loben ist, und dann auch ihn loben des Gottes würdig. Wir wissen nämlich Alle, dass es ohne Eros keine Aphrodite giebt; wenn also diese nur Eine wäre, so würde auch Ein Eros sein, da nun aber deren zwei sind, muss es auch einen zweifachen Eros geben. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zwei

sein? Die eine ist ja die ältere, die mutterlose Tochter des Uranos, welcher wir auch den Beinamen der himmlischen geben, und dann die jüngere, des Zeus und der Dione Tochter, welche wir auch die gemeine nennen. Nothwendig also wird auch der eine Eros, der Gehülfe der lezteren, mit Recht der gemeine genannt, der andere der himmlische. Preisen nun muss man zwar alle Götter, was aber jedem von diesen beigelegt ist will ich versuchen zu zeigen. Mit jeder Handlung nämlich verhält es sich so: an und für sich selbst ist sie zu verrichten weder schön noch häßlich.
181 Wie was wir jezt thun, trinken singen sprechen, davon ist nichts an und für sich schön; sondern wie es in der Ausübung geräth, so wird es. Denn schön und recht gemacht wird es schön; unrecht aber wird es schlecht. So auch das Lieben, und der Eros; nicht Jeder ist schön und werth verherrlicht zu werden, sondern nur der uns anreizt schön zu lieben. Der der gemeinen Aphrodite also ist auch in Wahrheit gemein, und bewirkt was sich eben trifft, und dieser ist es nach welchem die schlechten unter den Menschen lieben. Es lieben aber solche zuerst nicht minder Frauen als Knaben; dann, welche sie nun eben lieben, an denen mehr den Leib als die Seele; dann soviel sie immer können die unvernünftigsten, indem sie nur auf die Befriedigung sehn, unbekümmert ob auf schöne Weise oder nicht. Daher ihnen denn begegnet dass sie thun was ihnen eben vorkommt gleichermaassen wie das gute eben so auch das Gegentheil. Wie denn auch dieser Eros von der Göttin abstammt; welche theils weit jünger ist als die andere, theils auch ihren Ursprung schon beidem weiblichem sowol als männlichem verdankt. Der der himmlischen aber gehört zuerst einer, welche nicht von weiblichem sondern nur von männlichem abstammt, und dies ist die Liebe der Knaben; denn auch welche älter ist und keinen Antheil irgend hat an Frevel. Daher denn wenden sich zu dem männlichen die von diesem Eros angewehten, indem sie das von Natur stärkere und mehr Vernunft in sich habende lieben. Und es unterscheidet einer wol leicht auch in der Knabenliebe selbst die ganz rein von diesem Eros getriebenen. Denn sie lieben nicht Kinder, sondern solche die schon anfangen Vernunft zu zeigen. Dies trifft aber nahe zusammen mit dem ersten Bartwuchs. Und die alsdann anfangen zu lieben sind denke ich darauf eingerichtet, für das ganze Leben vereiniget zu sein und es in Gemeinschaft hinzubringen, nicht aber den Jüngling, nachdem sie seinem Unverstand etwas entlockt, hernach zu verlachen und von ihm zu einem anderen zu entlaufen. Es sollte aber auch ein

Gesez sein nicht Kinder zu lieben, damit nicht aufs ungewisse hin so viele Bemühungen verwendet würden. Denn bei den Kindern ist der Ausgang ungewiss, wo es hinaus will, ob zur Schlechtigkeit oder Tugend der Seele und des Leibes. Die Besseren nun sezen sich dieses Gesez selbst freiwillig, man soll aber auch jene gemeinen Liebhaber hiezu nöthigen, wie wir sie auch von edeln Frauen soviel wir nur vermögen abhalten, dass sie sie nicht lieben dürfen. Denn diese sind es welche auch der Sache die Schmach 182
zugefügt haben, dass manche sagen durften, es sei schändlich willfahren den Liebhabern. Dies sagen sie aber nur mit Hinsicht auf diese, weil sie ihre Unzeitigkeit und Unrechtlichkeit sehen. Denn anständig und sittig betrieben kann keine Handlung, welche es auch sei, gerechter Tadel treffen. Was nun aber eigentlich Sitte ist in Bezug auf die Liebe, ist in andern Staaten wol gar sehr leicht zu erkennen; denn ganz einfach ist es bestimmt, die hiesige aber und die in Lakedämon ist schwierig und verwikkelt. In Elis nämlich und unter den Böotern und wo sonst man nicht geschikkt ist im Reden, da ist es schlechthin zur Sitte geworden, dass man für schön hält zu willfahren den Liebhabern, und keiner weder jung noch alt wird sagen es sei schändlich, damit sie, meine ich, nicht erst Mühe haben, wenn sie versuchen müssten durch Reden die Jünglinge zu bewegen, weil sie nämlich unvermögend sind zu reden. In Ionien aber und sonst an vielen Orten erklärt es die Sitte für schändlich, wo man nämlich unter Barbaren wohnt. Denn den Barbaren gilt der unumschränkten Gewalt wegen dies für schändlich, so wie auch die Lust zur Wissenschaft und zu den Leibesübungen. Denn den Herrschenden, meine ich, ist es nicht zuträglich, dass grosse Einsichten sich unter den Beherrschten hervorthun noch auch starke Freundschaften und Verbindungen, was doch vornehmlich pflegt sowol durch jenes andere alles als auch durch die Liebe gebildet zu werden. Durch die That aber haben dies auch die hiesigen Tyrannen erfahren; denn des Aristogeiton und Harmodios zu einer festen Freundschaft gediehene Liebe zerstörte ihre Herrschaft. Also, wo es für schändlich geachtet ist den Liebhabern zu willfahren, da besteht diese Sitte durch Schlechtigkeit derer welche sie aufgestellt, nämlich durch der Herrschenden Begehrlichkeit und der Beherrschten Unmännlichkeit; wo es aber schlechthin als schön festgestellt ist, da durch die Trägheit der Seele derer welche sie aufgestellt. Hier aber ist eine weit schönere Sitte als jene eingeführt, nur die, wie ich sagte, nicht leicht ist zu verstehen. Denn bedenkt Einer, dass gesagt wird, es sei schöner öffentlich

lieben als verstehlen, und zwar vorzüglich die edelsten und besten, wären sie auch minder schön als andere, und was für sonderliche Aufmunterung dem Liebenden von Allen widerfährt, gar nicht als ob er etwas schändliches thäte; und dass den Geliebten zu gewinnen für schön gehalten wird, ihn nicht zu gewinnen aber für schimpflich, und dass um den Versuch zu machen ob er ihn gewinnen könne die Sitte dem Liebhaber freigestellt hat gar vielerlei verwundernswürdige Dinge zu unternehmen und dafür gelobt zu werden, wofür wenn Jemand wagen wollte sie zu thun, indem er sonst irgend etwas verfolgte und erreichen wollte als nur dieses, er den schärfsten Tadel erndten würde; denn wer etwa um Geld
183 von Jemand zu bekommen oder zu einem Amt und sonstiger Gewalt zu gelangen, das thun wollte, was Liebhaber ihren Lieblingen thun, mit demüthig flehenden Stellungen und Geberden bitten, Eide schwören, sich vor die Thüre lagern, und freiwillig Dienstleistungen verrichten wie sie nicht einmal ein Knecht verrichtet: so würde er verhindert werden die Sache so zu betreiben von Freunden und Feinden, indem diese ihm Schmeichelei und Niedrigkeit vorwerfen, jene ihn zurechtweisen und sich darüber schämen würden; dem Liebenden aber, wenn er dies alles thut, wird es gutgeheissen, und es ist ihm herkömmlich zugestanden dies ohne Schande zu thun, weil er nämlich eine gar herrliche Sache betreibe. Ja das stärkste ist, wie man doch insgemein sagt, dass auch wenn er geschworen hat für ihn allein Verzeihung bei den Göttern ist, wenn er den Schwur bricht; denn ein Liebesschwur, sagen sie, sei keiner. So haben Götter sowol als Menschen dem Liebenden gar viele Freiheit gestattet, wie die hiesige Sitte besagt. Hiernach nun sollte man glauben, es gelte in dieser Stadt für etwas gar schönes sowol zu lieben als den Liebhabern Freund zu werden. Wenn aber wiederum die Väter Aufseher bestellen für die Geliebten, um nicht zuzugeben, dass sie sich mit den Liebhabern unterhalten, und dem Aufseher gerade dies vorzüglich aufgetragen wird, ja auch die Gespielen und Andere es ihnen zum Vorwurf machen, wenn sie sehen dass so etwas geschieht, und die Aelteren diesen Vorwürfen nicht Einhalt thun noch sie dafür schelten als thäten sie Unrecht daran, auf dieses also wiederum sehend sollte man im Gegentheil glauben, dass eben dies hier für das schändlichste gelte. Es verhält sich aber damit, glaube ich, folgendergestalt. Nämlich es ist nicht einerlei in allen Fällen, nicht schlechthin, wie ich schon anfangs sagte, dass es an und für sich weder schön noch schändlich sei, sondern schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich.

Schändlich nämlich ist es einem Schlechten und auf schlechte Art gefällig werden; schön aber einem Guten und auf schöne Art. Und schlecht ist eben jener gemeine Liebhaber, der den Leib mehr liebt als die Seele; wie er auch nicht einmal beständig ist, da er ja keinen beständigen Gegenstand liebt. Denn mit der entfliehenden Blüthe des Leibes den er liebte verschwindet auch er und flattert davon viele Reden und Versprechungen zu Schanden machend. Der Liebhaber eines Gemüthes aber welches gut ist bleibt zeitlebens, denn mit dem bleibenden hat er sich verschmolzen. Diese also will unsere Sitte dass man wol und recht prüfe, und dem einen gefällig sei, den andern aber meide. Deshalb ermuntert sie den 184
Liebhaber zum Nachjagen, den Geliebten zum Fliehen, indem sie einen Kampf anstellt und eine Prüfung, zu welchen von beiden wol der Liebhaber gehöre und zu welchen der Geliebte. So demnach und aus dieser Ursache wird zuerst sich schnell gewinnen zu lassen für schimpflich gehalten, damit es an der Zeit nicht fehle, welche ja scheint das meiste am besten zu prüfen; dann auch durch Reichthum oder Gewalt im Staate gewonnen werden ist schimpflich, mag nun einer unser übler Begegnung sich beugen und nicht aushalten, oder wenn man ihm zu Reichthümern und zu seinen Absichten im Staate verhilft, dies nicht verschmähen. Denn nichts dergleichen scheint sehr sicher und beständig zu sein, ungerechnet noch dass auch nicht einmal eine wahre Freundschaft daraus entstehen kann. Ein Weg also ist nach unseren Sitten noch übrig, wie es schön sein kann, dass ein Liebling seinem Liebhaber gefällig werde. Denn es ist unter uns Sitte, dass so wie die Liebhaber durften ihren Lieblingen freiwillig jeglichen Dienst leisten ohne dass es ihnen als Schmeichelei angerechnet wurde oder als sonst etwas schimpfliches, so noch eine einzige freiwillige Dienstbarkeit übrig ist, welche nicht schimpflich ist, und das ist die um die Tugend. Denn das ist bei uns Sitte, wenn Jemand will einem Andern ergeben sein, weil er glaubt besser durch ihn zu werden es sei in irgend einer Einsicht oder in einem andern Theile der Tugend, dass ein solcher freiwilliger Dienst nicht schändlich sei noch eine Niedrigkeit. Diese beiden Sazungen nun muss man zusammenbringen in eins, jene über die Knabenliebe und diese über die Philosophie und die Tugend, wenn es sich fügen soll, dass es schön sei, ein Liebling werde seinem Liebhaber gefällig. Denn wenn so beide zusammentreffen, Liebhaber und Liebling, dass Jeder die Meinung für sich hat, jener die, dass er Recht daran thue, dem Liebling der ihm gefällig geworden jeglichen Dienst zu

erzeigen, dieser aber die, dass es recht sei dem der ihm weise und gut macht, was es auch immer sei, zu erweisen, und dann jener auch wirklich vermag zur Weisheit und Tugend behülflich zu sein, dieser aber begehrt zur Bildung und zu jeglicher Art der Weisheit Hülfe zu erlangen, dann also wenn diese beiden Sazungen in eins zusammenkommen, da allein trifft es auch zu, dass es schön ist für den Liebling dem Liebhaber gefällig zu sein, sonst aber nirgends. Und in diesem Falle ist selbst getäuscht zu werden nichts schändliches; in jedem andern aber bringt es Schande mag nun einer getäuscht werden oder auch nicht. Denn wenn einer einem Liebhaber als einem Reichen um des Reichthums willen gefällig geworden und damit hintergangen wäre, dass er kein Geld
185 bekäme, weil sich eben zeigte dass der Liebhaber arm ist, so bliebe die Sache doch um nichts minder schlecht. Denn ein solcher, denkt man, hat doch das seinige gezeigt, dass er um des Geldes willen Jedem jedes thun würde, und das ist nicht schön. Aus demselben Grunde nun, wenn Jemand Einem als einem Guten gefällig geworden, und um selbst besser zu werden durch die Freundschaft seines Liebhabers, hierin aber hintergangen wäre, indem es sich zeigte, dass jener schlecht ist und selbst keine Tugend besizt: so ist doch auch die Täuschung schön. Denn auch dieser wiederum scheint doch soviel an ihm lag gezeigt zu haben, dass er der Tugend wegen und um besser zu werden Allen zu allen Dingen bereit wäre, und dies wiederum ist unter allem das schönste. So ist es doch auf alle Weise schön der Tugend wegen sich hinzugeben. Dieses ist der Eros der himmlischen Göttin und selbst himmlisch und viel werth dem Staat und den Einzelnen, indem er den Liebenden nöthiget viel Sorgfalt auf seine eigne Tugend zu wenden und auch den Geliebten; jeder andere Eros aber gehört der anderen, der gemeinen. Dieses, sagte er, ist es, o Phaidros, was ich dir so im Augenblikk über den Eros darbieten kann.

Als nun Pausanias ausgesagt hatte, denn so lehren mich die Kunstkenner die gleichen Töne suchen, sollte, wie Aristodemos sprach, Aristophanes reden. Es hätte ihn aber eben, sei es nun aus Ueberfüllung oder sonst einer Ursache ein Schlukken überfallen und er sei nicht im Stande gewesen zu reden, sondern habe gesagt, zunächst neben ihm habe nämlich der Arzt Eryximachos gelegen, O Eryximachos, dir kommt es zu, mir entweder den Schlukken zu vertreiben, oder für mich zu reden bis er mir vergeht. Darauf habe Eryximachos geantwortet, Das will ich beides thun; ich will nämlich an deiner Stelle reden, und du hernach wenn es

vorüber ist an der meinigen. Und indess ich rede wird dir vielleicht wenn du nur recht lange den Athem an dich halten willst der Schlukken vergehen, wo nicht so spüle ihn mit Wasser hinunter. Wenn er aber recht hartnäkkig ist, so nimm etwas womit du die Nase reizen kannst und niese; und wenn du dies ein oder zwei Mal gethan hast, wird er vergehen, wenn er auch noch so heftig ist. — So fange nun an zu reden, habe Aristophanes gesagt, und ich will dieses thun. — Darauf habe Eryximachos so gesprochen.

Es scheint mir nöthig zu sein, da Pausanias zwar einen schönen Ansaz genommen zu seiner Rede, sie aber nicht befriedigend zu Ende geführt hat, dass ich versuchen müsse der Rede ihren Schluss 186
zu geben. Denn dass es einen zwiefachen Eros giebt, dünkt er mich sehr richtig unterschieden zu haben; dass er aber nicht allein über die Seelen der Menschen waltet in Beziehung auf die Schönen, sondern auch auf vieles andere, und auch in allen andern Dingen, in den Leibern aller Thiere sowol als in den Gewächsen der Erde, und kurz in allem was ist, das glaube ich ersehen zu haben aus unserer Kunst, der Heilkunde, wie gross und bewundrungswürdig der Gott ist und über alles sich erstrekkt in menschlichen sowol als göttlichen Dingen. Anfangen aber will ich meine Rede mit der Heilkunde, um doch meiner Kunst Ehre zu erzeigen. Auch die Natur der Leiber nämlich hat diese zwiefache Liebe. Denn der gesunde Zustand des Leibes und der kranke sind eingestandenermaassen verschieden und unähnlich; und das unähnliche begehrt auch und liebt unähnliches. Ein anderer Eros also ist der über den Gesunden und ein anderer der über den Kranken. Und es ist, wie auch eben Pausanias sagte, den Guten unter den Menschen zu willfahren schön; den Ungebändigten aber hässlich. So ist es auch mit den Leibern selbst; dem was gut ist an einem jeden Leibe und gesund, ist es schön zu willfahren, und es gehört sich, und dies ist eben das was wir heilkundig nennen; dem schlechten aber und krankhaften wäre es schändlich, und dem muss sich verweigern wer irgend kunstverständig sein will. Denn die Heilkunde ist um es in kurzem zu sagen die Erkenntniss der Liebesregungen des Leibes in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung; und wer in diesen Dingen die schöne und die schlechte Liebe unterscheidet, dieser ist der heilkundigste, und wer zum Tauschen bewegt, dass man statt der einen Liebe die andere sich aneigne, und wer, denen keine Liebe einwohnt und doch einwohnen sollte, sie beizubringen versteht, oder eine einwohnende zu benehmen, der

wäre der treffliche Künstler. Denn dieser muss das feindseligste im Leibe einander zu befreunden wissen, dass es sich liebe. Das feindseligste aber ist das entgegengesezteste, das kalte dem warmen, das bittre dem süssen, das trokkne dem nassen, und alles dergleichen. Dass diesen Liebe und Wolwollen unser Ahnherr Asklepios einzuflössen verstand, dadurch hat er, wie die Dichter hier sagen und ich es glaube, unsere Kunst gegründet. Die Heilkunde also wird wie gesagt ganz von diesem Gott geleitet, eben so auch die Gymnastik und der Landbau. Von der Tonkunst aber muss Jedem offenbar sein, der nur ein wenig Nachdenken daran wendet, dass es sich mit ihr eben so verhält wie mit jenen, was
187 vielleicht auch Herakleitos sagen will, denn den Worten nach hat er es nicht richtig ausgedrükkt. Er sagt nämlich, dass das Eins in sich entzweit sich mit sich einige wie die Stimmung einer Lyra oder eines Bogens. Es ist aber grosse Unvernunft zu sagen eine Harmonie sei in sich entzweit oder könne aus noch entzweitem bestehen. Vielleicht aber wollte er dieses sagen, dass sie aus dem vorher entzweiten höheren und tieferen hernach aber einig gewordenen durch die Tonkunst entstanden sei. Denn unmöglich kann aus noch entzweitem höheren und tieferen eine Harmonie bestehen. Denn Harmonie ist Zusammenstimmung, Zusammenstimmung aber ist eine Eintracht; Eintracht aber kann unter entzweitem so lange es entzweit ist unmöglich sein; und das entzweite und nicht einträchtige kann wiederum unmöglich zusammenstimmen. Wie auch das Zeitmaass aus dem schnellen und langsamen vorher freilich entzweiten hernach aber einig gewordenen entsteht. Eintracht nun weiss allem diesem wie dort die Heilkunst so hier die Tonkunst einzuflössen, indem sie gegenseitig jedem Liebe und Wolwollen einbildet. Und so ist wiederum die Tonkunst eine Wissenschaft der Liebe in Bezug auf Harmonie und Zeitmaass. Und in dem Aufstellen des Wollautes und des Zeitmaasses selbst ist es wol nicht schwer die Liebesregungen zu erkennen, noch findet sich hierin jener zwiefache Eros. Allein wenn man vor den Menschen Wollaut und Zeitmaass in Anwendung bringen soll, es sei nun dichtend was man das Tonsezen nennt, oder nur bereits gedichtete Gesänge und Silbenmaasse recht gebrauchend, was die Ausübung heisst, alsdann ist es schwer und bedarf eines tüchtigen Meisters. Denn hier tritt wieder dasselbe Verhältniss ein, dass man den sittlichen Menschen, und damit auch die sittlicher werden, die es noch nicht sind, gefällig sein und ihre Liebe wol in Acht nehmen muss; und dies eben ist der schöne himmlische Eros,

der der Muse Urania angehört, der andere aber der Polyhymnia ist der gemeine, den man mit grosser Vorsicht anwenden muss, bei wem man ihn ja anwendet, damit man die Lust von ihm zwar einärndte, er aber doch keine Ungebundenheit hervorbringe, so wie es in unserer Kunst gar schwer ist mit den Gelüsten die sich auf die Kochkunst beziehn richtig zu verfahren, um die Lust davon zu geniessen ohne Krankheit. Also in der Tonkunst wie in der Heilkunst und in allen übrigen menschlichen und göttlichen Dingen muss man soweit es vergönnt ist auf den zwiefachen Eros wol Acht haben; denn vorhanden sind beide darin. Dann auch die Anordnung der Jahreszeiten und der Witterung ist voll von beiden. 188 Wenn nämlich der sittige Eros gegenseitig in dem schon erwähnten waltet, dem warmen und kalten, trokknen und feuchten, und sie zu einer wolgeordneten Stimmung und Mischung gelangen, dann bringen sie Gedeihen und Gesundheit den Menschen und den übrigen Thieren sowol als Pflanzen und beschädigen nichts. Wenn aber der frevelhafte Eros die Oberhand gewinnt in den abwechselnden Zeiten des Jahres, so verderbt und beschädigt er das Meiste. Die Seuchen nämlich pflegen aus dergleichen zu entstehen und vielerlei andere Krankheiten unter den Thieren und den Gewächsen. Denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entstehen aus Unmässigkeit und Unordnung der Liebesregungen dieser Art, deren Erkenntniss im Lauf der Gestirne und im Wechsel der Jahreszeiten die Sternkunde heisst. Ferner auch alle Opferungen und was sonst die Wahrsagekunst unter sich hat, denn dies insgesammt ist die Gemeinschaft der Götter und Menschen unter einander, haben es mit nichts anderem zu thun als mit Pflege und Heilung der Liebe. Denn alle Ruchlosigkeit pflegt zu entstehn, wenn Jemand nicht dem sittigen Eros willfahrt noch ihm Ehre und Vorrang einräumt in allen Dingen, sondern dem andern sowol im Verhältniss gegen die Eltern, sie mögen leben oder abgeschieden sein, als gegen die Götter, worin eben der Wahrsagekunst obliegt beiderlei Eros zu beaufsichten und zu heilen. Und so ist wiederum auch die Wahrsagekunst die Stifterin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vermöge der Erkenntniss derjenigen Liebesregungen unter den Menschen, welche auf Gottesfurcht und Ruchlosigkeit ausgehn. So vielfache und grosse oder vielmehr alle Kraft besizt Eros überhaupt; der aber an dem Guten mit Besonnenheit und Gerechtigkeit sich erweiset, der hat bei uns und bei den Göttern die meiste Gewalt und bereitet uns jede Glükkseligkeit, dass wir sowol mit einander umgehn können und befreundet sein als auch mit den

herrlicheren als wir, den Göttern. Vielleicht nun habe auch ich den Eros lobpreisend vieles vorbeigelassen, wiewol gewiss nicht gern. Habe ich aber etwas ausgelassen: so ist nun deine Sache, Aristophanes, es zu ergänzen. Oder hast du auch im Sinne noch auf eine andere Weise den Gott zu preisen, so preise ihn, zumal du auch des Schlukkens ledig bist.

189 Darauf habe, sagte er, Aristophanes das Wort genommen, und gesagt, Freilich hat er aufgehört, aber doch nicht eher bis er mit dem Niesen behandelt worden ist, so dass mich auch wundert, habe er hinzugefügt, wie doch das Wolgeordnete des Leibes solches Geräusch und solchen Kizel begehren mag wie doch das Niesen ist; denn er hörte gleich auf sobald ich nur das Niesen anwendete. Darauf habe Eryximachos gesagt, Guter Aristophanes, siehe wol zu was du thust! Du ziehst mich auf, indem du im Begriff bist zu reden, und nöthigest mich also selbst der Aufpasser deiner Rede zu werden, ob du nicht auch etwas lächerliches sagst, da du sonst könntest ganz in Frieden geredet haben. — Darauf habe Aristophanes lachend entgegnet, Wol gesprochen, Eryximachos, und das gesagte soll mir ungesagt sein. Also laure mir nicht auf, da ich ohnehin schon besorgt bin um das was ich zu sagen denke, nicht ob ich nicht lächerliches sagen werde, denn das wäre ja ein Gewinn und meiner Muse einheimisch, sondern ob nicht belachenswerthes. — Nachdem du abgeschossen, habe Jener gesagt, denkst du zu entkommen Aristophanes? Gieb nur wol Achtung, und rede wie Einer der sich wird verantworten müssen. Vielleicht indess, wenn es mir ansteht, lasse ich dich auch durch.

Allerdings, habe also Aristophanes gesagt, habe ich im Sinne ganz anders zu reden als ihr beide du und Pausanias gesprochen habt. Denn mir scheinen die Menschen durchaus die wahre Kraft des Eros nicht inne geworden zu sein. Denn wären sie es: so würden sie ihm die herrlichsten Heiligthümer und Altäre errichten und die grössten Opfer bereiten, und es würde nicht wie jezt gar nichts dergleichen für ihn geschehen, dem es doch ganz vorzüglich geschehen sollte. Denn er ist der menschenfreundlichste unter den Göttern, da er der Menschen Beistand und Arzt ist in demjenigen aus dessen Heilung die grösste Glükseligkeit für das menschliche Geschlecht erwachsen würde. Ich also will versuchen euch seine Kraft zu erklären und ihr sollt dann die Lehrer der übrigen sein. Zuerst aber müsst ihr die menschliche Natur und deren Begegnisse recht kennen lernen. Nämlich unsere ehemalige Natur war nicht dieselbige wie jezt, sondern ganz eine andere.

Denn erstlich gab es drei Geschlechter von Menschen, nicht wie jezt nur zwei, männliches und weibliches, sondern es gab noch ein drittes dazu welches das gemeinschaftliche war von diesen beiden, dessen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist verschwunden. Mannweiblich nämlich war damals das eine, Gestalt und Benennung zusammengesezt aus jenen beiden, dem männlichen und weiblichen, jezt aber ist es nur noch ein Name der zum Schimpf gebraucht wird. Ferner war die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, so dass Rükken und Brust im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte Jeder und Schenkel eben so viel als Hände, und zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich, und einen gemeinschaftlichen Kopf für beide einander 190
gegenüberstehende Angesichter, und vier Ohren, auch zweifache Schaamtheile, und alles übrige wie es sich hieraus ein Jeder weiter ausbilden kann. Er ging aber nicht nur aufrecht wie jezt, nach welcher Seite er wollte, sondern auch wenn er schnell wohin strebte, so konnte er, wie die Radschlagenden jezt noch indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen das Rad schlagen, eben so auf seine acht Gliedmaassen gestüzt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen. Diese drei Geschlechter gab es aber deshalb weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war, und das weibliche der Erde, das an beidem theilhabende aber des Mondes, der ja auch selbst an beiden Theil hat. Und kreisförmig waren sie selbst und ihr Gang, um ihren Erzeugern ähnlich zu sein. An Kraft und Stärke nun waren sie gewaltig und hatten auch grosse Gedanken, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, dass sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten um die Götter anzugreifen. Zeus also und die anderen Götter rathschlagten, was sie ihnen thun sollten, und wussten nicht was. Denn es war weder thunlich sie zu tödten, und wie die Giganten sie niederdonnernd das ganze Geschlecht wegzuschaffen, denn so wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und die Opfer der Menschen mit weggeschafft worden, noch konnten sie sie lassen weiter freveln. Mit Mühe endlich hatte sich Zeus etwas ersonnen und sagte, Ich glaube nun ein Mittel zu haben wie es noch weiter Menschen geben kann, und sie doch aufhören müssen mit ihrer Ausgelassenheit, wenn sie nämlich schwächer geworden sind. Denn jezt, sprach er, will ich sie jeden in zwei Hälften zerschneiden, so werden sie schwächer sein, und doch zugleich uns nüzlicher, weil ihrer mehr geworden sind, und aufrecht sollen sie gehn auf zwei Beinen. Sollte ich aber merken,

dass sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen wie Kreisel. Dies gesagt zerschnitt er die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Früchte zerschneidet um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden. Sobald er aber einen zerschnitten hatte befahl er dem Apollon ihm das Gesicht und den halben Hals herumzudrehen nach dem Schnitte hin, damit der Mensch seine Zerschnittenheit vor Augen habend sittsamer würde, und das übrige befahl er ihm auch zu heilen. Dieser also drehte ihm das Gesicht herum, zog ihm die Haut von allen Seiten über das was wir jezt den Bauch nennen herüber, und wie wenn man einen Beutel zusammenzieht fasste er es in eine Mündung zusammen, und band sie mitten auf dem Bauche ab, was wir jezt den Nabel nennen. Die übrigen
191 Runzeln glättete er meistentheils aus und fügte die Brust einpassend zusammen, mit einem solchen Werkzeuge, als womit die Schuster über dem Leisten die Falten aus dem Leder ausglätten, und nur wenige liess er stehen um den Bauch und Nabel zum Denkzeichen des alten Unfalls. Nachdem nun die Gestalt entzweigeschnitten war, sehnte sich jedes nach seiner andern Hälfte und so kamen sie zusammen, umfassten sich mit den Armen und schlangen sich in einander, und über dem Begehren zusammen zu wachsen starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, weil sie nichts getrennt von einander thun wollten. War nun die eine Hälfte todt und die andere blieb übrig, so suchte sich die übrig gebliebene eine andere und umschlang sie, mochte sie nun auf die Hälfte einer ehemaligen ganzen Frau treffen, was wir jezt eine Frau nennen, oder auf die eines Mannes, und so kamen sie um. Da erbarmte sich Zeus, und gab ihnen ein anderes Mittel an die Hand, indem er ihnen die Schaamtheile nach vorne verlegte, denn vorher trugen sie auch diese nach aussen, und erzeugten nicht eines in dem andern sondern in die Erde wie die Cicaden. Nun aber verlegte er sie ihnen nach vorne, und bewirkte vermittelst ihrer das Erzeugen in einander, in dem weiblichen durch das männliche, deshalb damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände, wenn aber ein Mann den andern, sie doch eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und erquikkt sich zu ihren Geschäften wenden und was sonst zum Leben gehört besorgen könnten. Von so langem her also ist die Liebe zu einander den Menschen angeboren, um die ursprüngliche Natur wiederherzustellen, und versucht aus

zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist also ein Stükk von einem Menschen, da wir ja zerschnitten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stükk. Welche Männer nun von einem solchen gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hiess, die sind weiberliebend und die meisten Ehebrecher gehören zu diesem Geschlecht, und so auch welche Weiber männerliebend sind und ehebrecherisch, die kommen aus diesem Geschlecht. Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet und die Tribaden kommen aus diesem Geschlecht; die aber Schnitte eines Mannes sind suchen das männliche auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstükke des Mannes die Männer, und bei Männern zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen ergözt sie, und dies 192
sind die trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nun nennen sie zwar schaamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schaamlosigkeit thun sie dies, sondern weil sie mit Muth und Kühnheit und Mannhaftigkeit das ihnen ähnliche lieben. Davon ist ein grosser Beweis, dass wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheiten des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur keine Lust, sondern nur durch das Gesez werden sie dazu genöthiget, ihnen selbst wäre es genug unter einander zu leben unverehelicht. Auf alle Weise also wird ein solcher ein Knabenliebhaber und ein Liebhaberfreund, indem er immer dem verwandten anhängt. Wenn aber einmal einer seine wahre eigne Hälfte antrifft, ein Knabenfreund oder jeder andere, dann werden sie wunderbar entzükkt zu freundschaftlicher Einigung und Liebe, und wollen, so zu sagen, auch nicht die kleinste Zeit von einander lassen; und die ihr ganzes Leben lang mit einander verbunden bleiben, diese sind es, welche auch nicht einmal zu sagen wüssten was sie von einander wollen. Denn dies kann doch wol nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, dass um deswillen Jeder mit so grossem Eifer trachtete mit dem andern zusammen zu sein; sondern offenbar ist dass die Seele beider etwas anderes wollend was sie aber nicht aussprechen kann es nur andeutet und zu rathen giebt. Und wenn indem sie zusammenliegen Hephaistos vor sie hinträte seine Werkzeuge in der Hand und sie fragte, Was ist es denn eigentlich

was ihr wollt, ihr Leute von einander, und wenn sie dann nicht zu antworten wüssten, sie weiter fragte, Begehret ihr etwa dieses soviel als möglich zusammen zu sein, dass ihr euch Tag und Nacht nicht verlassen dürftet? Denn wenn das euer Begehren ist: so will ich euch zusammenschmelzen und in eins zusammenschweissen, so dass ihr statt zweier Einer seid, und so lange ihr lebt beide zusammen als Einer lebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort in der Unterwelt nicht zwei sondern gemeinsam gestorben Ein Todter seid. Also seht zu, ob ihr dies liebt, und zufrieden sein werdet wenn ihr es erreicht. Dies hörend, das wissen wir gewiss, würde auch nicht Einer sich weigern, oder zu erkennen geben, dass er etwas anderes wolle, sondern Jeder würde eben das gehört zu haben glauben, wonach er immer schon strebte, durch Nahesein und Verschmelzung mit dem Geliebten aus zweien Einer zu werden. Hievon ist nun dies die Ursache, dass unsere ursprüngliche Beschaffenheit diese war und wir ganz waren, und dies Verlangen eben und Trachten nach dem Ganzen heisst Liebe. Und vor diesem wie gesagt waren wir Eins, jezt aber sind wir der Ungerechtigkeit wegen von dem Gott auseinander gelegt und vertheilt worden wie
193 die Arkadier von den Lakedaimoniern. Es steht also zu besorgen, wenn wir uns nicht sittsam betragen gegen die Götter, dass wir nicht noch einmal zerspalten werden und so herumgehn müssen wie die auf den Grabsteinen ausgeschnittenen die mitten durch die Nase gespalten sind, und dass wir dann werden wie die getheilten Würfel von denen die andere Hälfte der andere hat. Aber aus dieser Ursache sollte nun jeder Mann Jedem zureden den Göttern Ehrfurcht zu beweisen, damit wir diesem entgehen jenes aber erlangen, wozu Eros uns führt und befehliget. Dem nun wolle ja Niemand entgegenhandeln; es handelt dem aber entgegen, wer sich den Göttern verhasst macht. Denn sind wir diesen befreundet und mit dem Gotte in gutem Vernehmen: so werden wir Jeder unsern eignen Liebling finden und besizen, was jezt nur Wenigen begegnet. Und Eryximachos lege es mir nicht um meine Rede auf Spott zu ziehen so aus, als meinte ich den Pausanias und Agathon. Denn vielleicht gehören auch sie zu diesen und sind beide von Natur männlich. Sondern ich meine es von Allen insgesammt Männern und Frauen, dass so unser Geschlecht glükkselig würde, wenn es uns in der Liebe gelänge und Jeder seinen eigenthümlichen Liebling gewönne um so zur ursprünglichen Natur zurükkzukehren. Wenn nun dieses das beste ist: so wird nothwendig unter dem uns jezt zu Gebote stehenden das beste sein

was jenem am nächsten kommt, und das heisst einen Liebling zu finden, der Jedem nach seinem Sinne geartet ist. Und wollen wir dafür den Gott, von dem es uns herkommt, besingen, so müssen wir ja allerdings den Eros besingen, der uns jezt schon soviel gutes erzeiget, indem er uns zu dem verwandten hinführt, für die Zukunft aber uns die grösste Hoffnung giebt, uns, wenn wir nur Ehrfurcht den Göttern beweisen, zur ursprünglichen Natur herstellend und heilend glükklich und selig zu machen.

Dies, o Eryximachos, sprach er, ist meine Rede vom Eros, eine ganz andere als die deinige. Wie ich dich nun schon gebeten habe, ziehe sie nicht auf Spott, damit wir auch die übrigen hören, was sie Alle sagen werden oder vielmehr beide, denn nur Agathon und Sokrates sind noch zurükk. Wol, ich will dir folgen, habe Eryximachos gesagt, denn auch mir ist die Rede ganz zu Danke gewesen, und wenn ich nicht wüsste dass Sokrates und Agathon Meister sind in Liebessachen, würde mir gar bange sein ob es ihnen nicht fehlen möchte, da schon so viel und vielerlei ist geredet worden. Nun aber habe ich doch guten Muth. — Darauf habe Sokrates gesagt, Du hast eben deine Sache gut bestanden, 194
Eryximachos; wenn du aber wärest wo ich bin, oder vielmehr wo ich sein werde wenn auch Agathon erst noch geredet hat: so würde dir gewiss gar bange sein und du wärest in allen Nöthen wie ich jezt bin. — Du willst mich verzaubern, Sokrates, habe darauf Agathon gesagt, dass ich in Verwirrung gerathen soll, wenn ich glaube das Haus habe eine grosse Erwartung von mir dass ich gut sprechen würde. — Sehr vergesslich müsste ich dann sein o Agathon, habe Sokrates gesagt, da ich deine Herzhaftigkeit und Hochsinnigkeit gesehen habe, als du mit den Schauspielern die Bühne bestiegest, und auf ein so grosses Haus hinübersahest, vor welchem du deine Reden darstellen solltest ohne doch im mindesten bestürzt zu sein, wenn ich glauben sollte du würdest jezt in Verwirrung gerathen vor uns wenigen Leutlein! — Wie doch Sokrates, habe Agathon gesagt, du glaubst doch nicht, die Bühne habe mir den Kopf so eingenommen, dass ich nicht wüsste wie den Verständigen wenige Einsichtsvolle bänger machen als noch so viele Unwissende. — Freilich wäre es nicht wol gethan o Agathon, habe Sokrates gesagt, wenn ich von dir etwas unfeines glauben wollte; vielmehr weiss ich wol, dass wenn du auf solche träfest die du für weise hieltest, du mehr aus ihnen machen würdest als aus der Menge. Aber wir mögen nur gar nicht solche sein. Denn wir waren ja auch dort zugegen und gehörten mit zu der Menge,

Wenn du also auf andere weise Männer träfest, so würdest du dich wol vor ihnen schämen, wenn du etwa glaubtest etwas schlecht zu machen. Oder wie meinst du es? — Ganz recht, habe jener geantwortet. — Vor der Menge aber würdest du dich nicht schämen, wenn du glaubtest etwas schlecht zu machen? — Darauf sei aber Phaidros eingefallen und habe gesagt, Lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Antwort giebst, so wird er sich gar nichts daraus machen, wie es hier sonst noch weiter geht, wenn er nur einen hat, mit dem er Gespräch führen kann, zumal einen Schönen. Nun höre zwar auch ich gar gern den Sokrates Gespräch führen; jezt aber muss ich dem Eros für seine Lobreden Sorge tragen und von jedem unter euch seine Rede in Empfang nehmen. Habt ihr nun beide dem Gotte das eurige dargebracht, dann mag er immer Gespräch führen. — Wol gesprochen Phaidros, habe Agathon gesagt, und nichts hindert mich zu reden. Denn mit dem Sokrates kann ich ja auch nachher gar oft mich unterhalten.

Ich also will zuerst sagen wie ich zu reden gedenke und dann reden. Denn Alle, welche bis jezt gesprochen haben, schienen mir nicht den Gott zu loben, sondern die Menschen selig zu preisen um das gute, dessen Urheber ihnen der Gott ist; was für einer er aber selbst ist der ihnen dies alles gewährt hat, das hat keiner
195 gesagt. Die einzige richtige Weise aber eines jeden Lobes für jeden ist in der Rede zu zeigen, welchartig und welchartiger Dinge Urheber der ist von dem geredet wird. Auf diese Weise also gebührt auch uns den Eros zu loben, zuerst ihn selbst wie er beschaffen ist, und dann seine Gaben. Daher behaupte ich, dass da alle Götter glükkselig sind, Eros, wenn es verstattet und unfrevelhaft ist zu sagen, der glükkseligste unter ihnen ist, weil der schönste und beste. Er ist aber der schönste, in wiefern ein solcher. Zuerst als der jüngste unter den Göttern o Phaidros. Einen grossen Beweis für diese Behauptung giebt er uns selbst, indem er fliehend dem Alter entkommt, welches offenbar doch schnell ist, schneller wenigstens als billig ereilet es uns, welches sage ich Eros seiner Natur nach hasst, und ihm auch von weitem nicht nahe kommt. Mit der Jugend aber gesellt er sich und gefällt sich, und ganz recht hat jene alte Rede, dass das ähnliche immer zum ähnlichen sich hält. Daher ich, wiewol in vielem andern mit dem Phaidros einstimmend, hierin nicht mit ihm einstimme, dass Eros älter sei als Kronos und Iapetos. Sondern ich behaupte, er ist der jüngste unter den Göttern und immer jung, und jene alten Händel unter den Göttern von denen Hesiodos

und Parmenides reden, müssen sich unter der Nothwendigkeit ereignet haben, nicht unter dem Eros, wenn jene anders wahr erzählt haben. Denn sie würden einander nicht verschnitten und in Bande geworfen und sonst vielerlei gewaltsames verübt haben, wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, sondern einander geliebt und friedlich gelebt wie jezt seit Eros über die Götter regiert. Jung also ist er, nächst der Jugend aber auch zart, und es bedarf eines Dichters wie Homeros einer war um des Gottes Zartheit anschaulich zu machen. Homeros nämlich sagt von der Ate sie sei eine Göttin und zart, wenigstens ihre Füsse will er als zart beschreiben und sagt, leicht schweben die Füss' ihr, nimmer dem Grund auch Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer, und scheint mir aus einem guten Grunde ihre Zartheit zu beweisen, dass sie nicht auf hartem wandelt sondern auf weichem. Desselben Beweises nun wollen wir uns auch für den Eros bedienen dass er zart ist. Denn weder auf der Erde wandelt er noch auf Hirnschädeln, die eben nicht sonderlich weich sind, sondern auf dem weichsten unter allen wandelt er und bewohnt es. Nämlich in den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsiz auf, und auch nicht der Reihe nach ohne Ausnahme in allen Seelen, sondern begegnet er einer von harter Gesinnung, bei der geht er vorüber, die aber eine weiche hat, bei der zieht er ein. Der nun mit den Füssen und überall nur das weichste der weichsten berührt muss nothwendig der zarteste sein. Und so ist er dann der jüngste und zarteste; überdies aber auch von schmeidigem Wesen. Denn sonst vermöchte er nicht überall 196
sich anzuschmiegen und in jede Seele heimlich sowol zuerst hineinzukommen als auch hernach herauszugehen, wenn er ungelenk wäre. Auch ist von seiner ebenmässigen und schmeidigen Gestalt ein grosser Beweis die Wolanständigkeit, die ausgezeichnet vor allen eingeständlich dem Eros eignet. Denn Uebelstand und Liebe sind immer im Kriege gegen einander. Die Schönheit aber seiner Farben muss schon die Lebensweise des Gottes unter Blüthen zeigen. Denn in einem blüthenlosen oder abgeblühten Leib oder Seele oder was es sonst ist sezt sich Eros nicht; wo aber ein blumiger und duftiger Ort ist, da sezt er sich und bleibt. Ueber die Schönheit des Gottes nun reicht schon dieses wol hin, wie auch vieles noch zurükkbleibt; von seiner Tugend aber ist hiernächst zu sagen, zuerst das grösste, dass Eros nie weder beleidiget noch beleidiget wird, weder Gott und von Gott, noch Menschen und von Menschen. Denn weder widerfährt ihm selbst gewaltsam

wenn ihm etwa widerfährt, denn Gewalt trifft den Eros nicht, noch verrichtet er so was er verrichtet. Denn Jeder leistet dem Eros jedes freiwillig, und was freiwillig einer dem andern freiwilligen zugesteht, das erklären die Könige der Staaten die Gesetze für recht. Nächst der Gerechtigkeit aber ist ihm auch Besonnenheit vorzüglich zuzuschreiben. Denn Besonnenheit, wird eingestanden, sei das Herrschen über Lüste und Begierden, und keine Lust sei stärker als die Liebe. Sind die andern aber schwächer, so werden sie ja von der Liebe beherrscht und Eros herrscht. Herrscht aber Eros über die Lüste und Begierden so muss er ja vorzüglich besonnen sein. So auch was die Tapferkeit betrifft kann nicht einmal Ares sich dem Eros gegenüberstellen. Denn nicht er Ares hat den Eros, sondern ihn den Ares hat der Eros, die Liebe zur Aphrodite nämlich wie ja die Rede geht. Der aber hat ist besser als der gehabt wird, und hat er den tapfersten von allen übrigen unter sich, so ist er ja nothwendig der tapferste von allen. Von der Gerechtigkeit also und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir geredet; die Weisheit aber ist noch zurükk. Soviel nun möglich müssen wir suchen auch hier nicht zurükkzubleiben. Und zuerst nun, damit auch ich unsere Kunst ehre wie Eryximachos die seinige, ist der Gott so kunstreich als Dichter, dass er auch Andere dazu macht. Jeder wenigstens wird ein Dichter, wär' er auch den Musen fremd vorher, den Eros trifft. Was wir also wol können als Beweis brauchen dafür, dass Eros ein trefflicher Künstler ist jedes hervorzubringen was zur Kunst der Musen gehört. Denn was einer nicht hat oder nicht weiss, das kann er auch einem andern nicht geben oder lehren. Und was nun weiter die Hervor-
197 bringung alles lebendigen betrifft, wer wollte wol bestreiten dass es nicht die Kunst des Eros sei, durch welche alles lebende entsteht und gebildet wird. Von der Meisterschaft aber in anderen Künsten wissen wir etwa nicht, dass wessen Lehrer dieser Gott gewesen, der in Ruhm und Glanz gekommen ist, wem aber Eros nicht beigestanden, der in den Schatten? Denn die Heilkunde und die Kunst des Bogenschiessens und des Weissagens hat Apollon erfunden unter Anführung des Verlangens und der Liebe, so dass sowol dieser für einen Schüler des Eros anzusehen ist als auch die Musen in der Tonkunst und Hephaistos in der Schmiedekunst und Athene in der Weberei und Zeus in der Regierungskunst über Götter und Menschen. Daher auch die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben sobald nur die Liebe unter sie gekommen war, zur Schönheit nämlich; denn über die Häszlichkeit ist Eros

nicht gesezt. Vorher aber, wie ich auch anfangs gesagt, gab es vielerlei arges unter den Göttern weil die Nothwendigkeit herrschte; sobald aber dieser Gott entsprungen war, entstand auch aus der Liebe zum schönen alles gute bei Göttern und Menschen. Auf diese Art also, o Phaidros, scheint mir Eros zuerst selbst der schönste und beste, nächstdem aber auch Anderen vieles anderen solchen Urheber zu sein. Und hier fällt mir ein etwas dichterisches zu sagen, dass er es nämlich ist, welcher bewirkt unter den Menschen Fried' und spiegelnde Glätte dem Meere, Schweigen der Stürm' und erfreuliches Lager und Schlaf für die Sorgen. Und dieser eben entlediget uns des fremdartigen und sättiget uns mit dem angehörigen indem er nur solche Vereinigungen uns unter einander anordnet, bei Festen bei Chören bei Opfern sich darbietend zum Anführer; Mildheit dabei verleihend Wildheit aber zerstreuend, Begründer des Wolwollens, Verhindrer des Uebelwollens, günstig den Guten, verehrlich den Weisen, erfreulich den Göttern, neidenswerth den Unbegabten, erwünscht den Wolbegabten, des Wollebens der Behaglichkeit der Genüge der Anmuth des Sehnens des Reizes Vater, sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten, im Wanken im Bangen, in Verlangen in Gedanken der beste Lenker Helfer Berather und Retter, aller Götter und Menschen Zier, als Anführer der schönste und beste dem jeglicher Mann folgen muss lobsingend aufs herrlichste in den herrlichen Gesang mit einstimmend, welchen anstimmend er aller Götter und Menschen Sinn erweicht. Diese Rede, sprach er, o Phaidros, sei von meinetwegen dem Gotte dargebracht, theils Spiel enthaltend, theils auch ziemlichen Ernst nach bestem Vermögen.

Nachdem nun Agathon also gesprochen, sagte Aristodemos, seien die Anwesenden in lauten Beifall ausgebrochen, wie angemessen der Jüngling geredet sich selbst und dem Gotte. Da habe 198
nun Sokrates gesagt zum Eryximachos sich wendend, Dünkt dich nun wol, o Sohn des Akumenos, dass ich schon lange um unnöthige Noth mich geängstiget habe? sondern nicht vielmehr dass ich weissagend, was ich vorhin sagte, gesprochen, dass nämlich Agathon bewundernswürdig reden, ich aber keinen Rath mehr wissen würde? — Das eine, habe Eryximachos gesagt, scheinst du mir weissagend gesprochen zu haben, dass Agathon gut reden würde, dass du aber keinen Rath wissen werdest, glaube ich nicht. — Und wie doch, du Glükklicher, habe Sokrates gesagt, sollte ich nicht rathlos sein, und jeder andere welcher reden sollte, nachdem eine so schöne und reichverzierte Rede gesprochen worden?

und wenn auch das übrige wol nicht alles eben so bewundernswerth gewesen ist; aber die Schönheit der Wörter und Redensarten am Ende, welcher Hörer ist nicht über diese erstaunt? Denn ich wenigstens, wenn ich bedenke wie gar nicht ich im Stande sein werde auch nur von weitem etwas so schönes vorzutragen, wäre vor Schaam beinahe entwischt, wenn ich nur irgend wohin gekonnt hätte. Denn gar an den Gorgias hat die Rede mich erinnert, so dass mir ordentlich jenes homerische begegnet ist, mir ward bange, Agathon möchte das Gorgische Haupt das gewaltige im Reden am Ende seiner Reden gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen. Und da habe ich denn gemerkt, wie lächerlich ich war, als ich euch versprach, wenn meine Reihe käme mit euch dem Eros eine Lobrede zu halten, und als ich sagte, dass ich gewaltig wäre in Liebessachen, da ich doch gar nichts von der Sache verstand, wie man, was es auch immer wäre loben müsse. Ich dachte nämlich in meiner Einfalt man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stükk von dem zu preisenden; dies also müsse man vor sich haben, und das schönste davon auswählend müsse man auf das schikklichste zusammenstellen. Und ich wusste mir gar viel damit wie gut ich reden würde, als verstände ich was es eigentlich hiesse irgend etwas loben. Das war aber, wie es scheint, gar nicht die rechte Weise etwas zu loben, sondern darin besteht sie, dass man der Sache nur so vieles und schönes beilege als möglich, möge es sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen. Denn es war wol vorher festgesezt wie es scheint Jeder von uns solle sich das Ansehn geben den Eros zu lobpreisen nicht ihn wirklich lobpreisen. Deshalb meine ich habt ihr alles zusammengesucht und dem Eros beigelegt, und sagt ein solcher sei er und solches bringe er hervor, damit er nur auf das schönste und vortrefflichste erscheine, offenbar nämlich denen die ihn nicht
199 kennen, denn denen die um ihn wissen wol nicht. Und so ist es doch eine schöne und prächtige Lobrede. Ich aber kannte gar nicht diese Weise des Lobes, und ohne sie zu kennen versprach ich auch in der Reihe ihn zu loben. Die Zunge also hat versprochen, die Seele aber nicht. Es unterbleibe also! Denn ich halte nun keine Lobrede nach dieser Weise; ich könnte es auch nicht. Indessen die Wahrheit, wenn ihr wollt, die will ich euch wol sagen nach meiner Art, nicht wie eure Reden waren, damit ich kein Gelächter bereite. Sieh also zu, Phaidros, ob du eine solche Rede auch gebrauchen kannst, was wahr ist vom Eros sagen

zu hören, aber in Redensarten und Wortstellungen wie sie sich eben fügen wollen. — Phaidros nun, sagte er, und die Andern hätten ihn geheissen zu reden wie er selbst glaubte dass man reden müsse, gerade so. — Noch musst du mir, o Phaidros, habe er gesagt, auch erst den Agathon vergönnen einiges wenige zu fragen, damit ich hierüber mit ihm einverstanden alsdann weiter rede. — Ich vergönne es, habe Phaidros gesagt, frage ihn nur. — Darauf habe dann, erzählte er, Sokrates so ohngefähr angefangen.

Also, lieber Agathon, sehr gut scheinst du mir deine Rede eingeleitet zu haben als du sagtest, zuerst müsse man den Eros selbst darstellen welchartig er ist, und hernach seine Werke. Dieser Anfang ist mir gar recht. Wolan, da du auch das übrige so schön und herrlich vorgetragen hast von dem Eros, welcher Art er ist: so sage mir doch auch dieses, ob Eros auch ein solcher ist, dass er Jemandes Liebe ist oder Niemandes? Ich frage aber nicht etwa ob er von einem Vater oder einer Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage ob Eros eines Vaters oder einer Mutter Liebe ist. Sondern wie wenn ich eben nach einem Vater selbst fragte, ob ein Vater Jemandes Vater ist oder nicht, du gewiss doch sagen würdest, wenn du anders ordentlich antworten wolltest, allerdings wäre ein Vater Vater eines Sohnes oder einer Tochter, oder nicht? — Freilich, hätte Agathon geantwortet. — Nicht auch eben so die Mutter? — Auch das hätte er zugegeben. — Wol, hätte Sokrates gesagt, antworte nur noch ein weniges mehr, damit du besser verstehst was ich will. Wenn ich nun fragte, Wie ein Bruder? ist der auch das was er ist ein Bruder von Jemand oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. Doch von einem Bruder oder einer Schwester? — Das habe er bejaht. — Versuche denn dasselbe auch von der Liebe zu sagen, ist sie Liebe von nichts oder etwas? — Freilich von etwas. — Dieses nun, habe Sokrates gesagt, halte noch bei dir 200
fest in Gedanken wovon sie Liebe ist, und sage mir nur soviel ob die Liebe das dessen Liebe sie ist begehrt oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. — Und ob sie wol schon habend was sie begehrt und liebt es begehrt und liebt, oder es nicht habend? — Nicht habend, wie es ja scheint, habe er gesagt. — Ueberlege nur, habe Sokrates gesagt, ob es nicht statt zu scheinen vielmehr nothwendig so ist, dass das begehrende begehrt wessen es bedürftig ist, oder nicht begehrt wenn es nicht bedürftig ist. Mir wenigstens, Agathon, schwebt es gar wunderbar vor, dass dies nothwendig so ist. Und dir wie? — Auch mir, habe er gesagt. — Wol gesprochen. Wünscht also wol Jemand der gross ist gross

zu sein, und der stark ist stark zu sein? — Unmöglich nach dem eingestandenen. — Denn der es schon ist wäre ja dessen nicht bedürftig. — Richtig gesprochen. — Denn wenn ein stark seiender will stark sein, oder ein schnellseiender schnell, oder ein gesundseiender gesund: — denn vielleicht könnte Jemand hievon und von allem dergleichen meinen, dass auch die schon solche sind und dies schon haben, doch dieses was sie haben auch begehren. Damit wir nun nicht irre werden, deshalb eben sage ich, dass doch diese, o Agathon, wenn du Acht hast, jegliches von diesen Dingen für jezt nothwendig haben was sie haben, sie mögen es nun wollen oder nicht. Und wer könnte das nun wol noch begehren? Sondern wenn Einer sagt, ich der ich gesund bin will gesund sein, und ich der ich reich bin will reich sein, und begehre also das was ich habe: so würden wir ihm sagen, Nämlich du der du Reichthum besizest und Gesundheit und Stärke willst eben dies auch in der folgenden Zeit besizen; denn in der jezt gegenwärtigen, magst du es nun wollen oder nicht, hast du es schon. Ueberlege also wenn du sagst, Ich begehre das vorhandene, ob du etwas anderes meinst als dieses, Ich will dass das jezt vorhandene mir auch in künftiger Zeit vorhanden sei, nicht wahr das würde er zugeben? — Das habe Agathon bejaht. — Darauf habe Sokrates gesagt, also auch dies heisst dasjenige lieben was noch nicht bereit ist und man nicht hat, wenn Einer wünscht, dass ihm auch für die künftige Zeit das behalten bleibe was er jezt besizt. — Freilich, habe er gesagt. — Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht vorhandene und nicht fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist, und wessen er bedürftig ist; solcherlei also sind die Dinge wonach es eine Begierde giebt und eine Liebe. — Freilich, habe er gesagt. — Wolan denn, habe Sokrates gesprochen, lass uns das gesagte zusammenrechnen. Nicht wahr, Liebe ist zuerst Liebe zu etwas und dann Liebe zu dem wonach Jemand ein Bedürfniss hat? — Ja, habe er gesagt. — Hiezu nun erinnere dich dessen, worauf du in deiner Rede sagtest, dass Eros ginge. Oder wenn du willst will ich dich erinnern.
201 Ich glaube nämlich du sagtest so ohngefähr, dass die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben durch die Liebe zum schönen, denn zum hässlichen gebe es keine Liebe. Sagtest du nicht ohngefähr so? — Das sagte ich freilich, habe Agathon gesagt. — Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund, habe Sokrates gesagt. Und wenn sich dies so verhält, wäre dann die Liebe nicht Liebe zur Schönheit, zur Hässlichkeit aber nicht? — Das gestand

er. — Und eingestanden ist doch, das, wessen man bedürftig ist und es nicht hat, liebe man? — Ja, habe er gesagt. — Bedürftig also ist Eros der Schönheit und hat sie nicht? — Nothwendig, habe er gesagt. — Und wie? das der Schönheit bedürftige und sie keinesweges besizende, sagst du etwa sei schön? — Nicht füglich. — Behauptest du also noch, dass Eros schön sei wenn sich dies so verhält? — Darauf habe Agathon gesagt, Ich mag am Ende wol nichts von dem verstehen o Sokrates, was ich damals sagte. — Gar recht magst du daran wol haben, o Agathon, habe er gesagt. Aber die Kleinigkeit sage mir noch, dünkt dich nicht das gute auch schön zu sein? — Mich dünkt es so. — Wenn also Eros des schönen bedürftig ist und das gute schön ist, so wäre er ja auch des guten bedürftig? — Ich, habe er gesagt, o Sokrates, weiss dir wenigstens nicht zu widersprechen, sondern es soll so sein wie du sagest. — Freilich wol der Wahrheit, habe er gesagt, o geliebter Agathon, vermagst du nicht zu widersprechen. Denn dem Sokrates, das ist gar nichts schweres.

Und so will ich dich denn jezo lassen und eine Rede über den Eros welche ich einst von einer Mantineerin Namens Diotima gehört habe, welche hierin und auch sonst sehr weise war, auch den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkte, welche auch mich in Liebessachen unterrichtet hat, die Rede also welche diese gesprochen hat will ich versuchen euch zu wiederholen, von dem ausgehend worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, sonst aber ganz für mich allein so gut ich eben kann. Es gehört sich also, o Agathon, wie auch du erklärtest, zuerst ihn selbst zu beschreiben den Eros wer er ist und was für einer, und dann seine Werke. Es dünkt mich also am leichtesten es so durchzunehmen, wie damals die Fremde mich ausfragend es durchging. Denn ohngefähr dergleichen hatte auch ich zu ihr gesagt wie Agathon jezt zu mir, dass Eros ein grosser Gott sei und von den Schönen. Sie aber widerlegte mich mit denselben Reden womit ich jezt diesen, dass er weder schön wäre nach meinen eigenen Reden noch gut. Da sprach ich, Wie meinst du aber, Diotima, ist also Eros hässlich und schlecht? — Und sie, Willst du dich nicht Frevels enthalten? Oder meinst du, was nicht schön ist das sei nothwendig hässlich? — Allerdings wol. — Auch was nicht weise das thöricht? oder hast du nicht gemerkt, dass es etwas mitten inne giebt zwischen Weisheit und Thorheit? — Was wäre das? — Wenn man richtig vorstellt ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weisst du nicht dass

das weder Wissen ist, denn wie könnte etwas grundloses eine Erkenntniss sein? noch auch Unverstand, denn da sie doch das wahre enthält, wie könnte sie Unverstand sein? Also ist offenbar die richtige Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand. — Richtig, sprach ich. — Folgere also nicht was nicht schön ist sei hässlich, noch was nicht gut sei schlecht. Eben so auch vom Eros, da du doch selbst eingestehst er sei weder gut noch schön, glaube deshalb dennoch nicht, dass er hässlich und schlecht sein müsse, sondern etwas, sagte sie, zwischen beiden. — Aber das, sprach ich, wird doch von allen eingestanden, dass er ein grosser Gott ist. — Von allen Nichtwissenden, sprach sie, meinst du, oder auch von den Wissenden? — Von allen insgesammt. — Da lachte sie und sagte, Und wie, Sokrates, könnte wol von denen eingestanden werden, dass er ein grosser Gott sei, welche behaupten es sei überall kein Gott? — Wer sind doch die, fragte ich? — Einer davon bist du, sagte sie, und eine ich. — Da sprach ich, Wie meinst du doch dies? — Und sie antwortete, Ganz natürlich. Denn sage mir nur, meinst du nicht, dass alle Götter glükkselig und schön sind? oder hättest du das Herz zu sagen, dass irgend ein Gott nicht schön und glükkselig sei? — Beim Zeus, ich gewiss nicht, sprach ich. — Und glükkselig nennst du doch die das schöne und gute besizen? — Freilich. — Vom Eros aber hast du doch eingestanden, dass er aus Bedürfniss des schönen und guten eben das begehre dessen er bedürftig ist? — Das habe ich eingestanden. — Wie konnte also ein Gott sein der unbegabt ist mit schönem und gutem? — Auf keine Weise wie es scheint. — Siehst du nun, sagte sie, dass auch du den Eros für keinen Gott hältst? — Was wäre also, sprach ich, Eros? etwa sterblich? — Keinesweges. — Aber was denn? — Wie oben, sagte sie, zwischen dem sterblichen und unsterblichen. — Was also, o Diotima? — Ein grosser Dämon, o Sokrates. Denn alles dämonische ist zwischen Gott und dem sterblichen. — Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? — Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern was von den Menschen und den Menschen was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dies dämonische geht auch alle Weissagung, und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer Weihungen und Besprechungen und allerlei
203 Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen; sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den

Menschen geschieht durch dieses sowol im Wachen als im Schlaf. Wer sich nun hierauf versteht der ist ein dämonischer Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun giebt es viele und von vielerlei Art, einer aber von ihnen ist auch Eros. — Wer aber, fragte ich, ist sein Vater und seine Mutter? — Weitläuftiger, sprach sie, ist dies zwar zu erzählen; doch will ich es dir sagen. Als nämlich Aphrodite geboren war schmauseten die Götter, und unter den übrigen auch Poros der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam um sich etwas zu erbetteln, da es doch festlich herging, auch Penia, und stand an der Thüre. Poros nun, berauscht vom Nektar, denn Wein gab es noch nicht, ging in den Garten des Zeus hinaus und schwer und müde wie er war schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag fasste ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden wegen seiner Empfängniss an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des schönen ist und Aphrodite schön ist. Als des Poros und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen. Zuerst ist er immer arm, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedekkt schläft er vor den Thüren und auf den Strassen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäss immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem guten und schönen nach, ist tapfer, kekk und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophirend, ein arger Zauberer Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft geht ihm immer wieder fort, so dass Eros nie weder arm ist noch reich, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dies verhält sich nämlich so. Kein Gott philosophirt oder begehrt weise zu werden, sondern ist es, noch auch wenn sonst Jemand weise ist 204
philosophirt dieser. Eben so wenig philosophiren auch die Unverständigen oder bestreben sich weise zu werden. Denn das ist eben das arge am Unverstande, dass er ohne schön und gut und vernünftig zu sein, doch sich selbst ganz genug zu sein dünkt.

Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht dessen er nicht zu bedürfen glaubt. — Wer also, sprach ich, Diotima, sind denn die philosophirenden, wenn es weder die Weisen sind noch die Unverständigen? — Das muss ja schon, sagte sie, jedem Kinde deutlich sein, dass es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem schönsten und Eros ist Liebe zu dem schönen; so dass Eros nothwendig weisheitliebend ist, und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne steht. Und auch davon ist seine Herkunft Ursache; denn er ist von einem weisen und wolbegabten Vater, aber von einer unverständigen und dürftigen Mutter. Dies also lieber Sokrates ist die Natur dieses Dämons. Was du aber glaubtest, dass Eros sei, ist nicht zu verwundern. Du glaubtest nämlich, wie ich aus dem was du sagst vermuthen muss, Eros sei das geliebte, nicht das liebende. Daher meine ich erschien dir Eros so wunderschön. Denn das liebenswerthe ist auch in der That das schöne zarte vollendete, selig zu preisende. Das liebende aber hat ein anderes Wesen, so wie ich es beschrieben habe. — Darauf sagte ich, Wol denn Freundin, denn du hast wol gesprochen. Wenn nun aber Eros ein solcher ist, welchen Nuzen gewährt er den Menschen? — Dies, o Sokrates, sprach sie, will ich nun hiernächst versuchen dich zu lehren. So beschaffen also und so entstanden ist Eros. Er geht aber auf das schöne wie du sagst. Wenn uns aber Jemand fragte, Was hat denn Eros vom schönen, o Sokrates und Diotima? oder ich will es noch deutlicher so fragen, Wer das schöne begehrt, was begehrt der? — Da sprach ich, Dass es ihm zu Theil werde. — Aber, sagte sie, diese Antwort verlangt nach noch einer Frage, etwa dieser, Was geschieht denn jenem dem das schöne zu Theil wird? — Da sagte ich, Auf diese Frage hätte ich nicht mehr sogleich eine Antwort bereit. — Aber, sprach sie, wenn nun Jemand tauschend statt des schönen das gute sezte, und fragte, Sprich Sokrates, wer das gute begehrt, was begehrt der? — Dass es ihm zu Theil werde, sagte ich. — Und was geschieht jenem, dem das gute zu Theil wird? — Das kann ich schon leichter beantworten, sagte
205 ich, Er wird glükkselig. — Denn durch den Besiz des guten, sagte sie hinzu, sind die Glükkseligen glükkselig. Und hier bedarf es nun keiner weitern Frage mehr, weshalb doch der glükkselig sein will der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein. — Richtig gesprochen, sagte ich. — Dieser Wille nun und diese Liebe, glaubst du dass sie allen Menschen gemein sind,

und dass Alle immer wollen das gute haben? oder wie meinst du? — So, sprach ich, dass dies Allen gemein ist. — Warum aber, sprach sie, sagen wir nicht dass Alle lieben, wenn doch Alle dasselbe lieben und immer, sondern sagen von Einigen dass sie lieben von Anderen aber nicht? — Das wundert mich selbst, sagte ich. — Lass es dich nur nicht wundern, sagte sie. Denn wir nehmen nur eine gewisse Art der Liebe heraus, die wir mit dem Namen des Ganzen belegen und Liebe nennen, für die anderen brauchen wir andere Namen. — Wie doch etwa? sprach ich. — So etwa, sagte sie. Du weisst doch dass Dichtung etwas gar vielfältiges ist. Denn was nur für irgend etwas Ursache wird aus dem Nichtsein in das Sein zu treten ist insgesammt Dichtung. Daher liegt auch bei den Hervorbringungen aller Künste Dichtung zum Grunde, und die Meister darin sind sämmtlich Dichter. — Ganz richtig. — Aber doch weisst du schon, dass sie nicht Dichter genannt werden, sondern andere Benennungen haben, und von der gesammten Dichtung wird nur ein Theil ausgesondert, der es mit der Tonkunst und den Silbenmaassen zu thun hat, und dieser mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein wird Dichtung genannt, und die diesen Theil der Dichtung inne haben Dichter. — Richtig gesprochen, sagte ich. — So auch was die Liebe betrifft ist im Allgemeinen jedes Begehren des guten und der Glükkseligkeit die grösste und heftigste Liebe für Jeden. Allein die übrigen die sich anderwärts hin damit wenden, entweder zum Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Erkenntniss, von denen sagen wir nicht, dass sie lieben und Liebhaber sind; sondern nur die auf eine gewisse Art ausgehn und sich der befleissigen, erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und lieben und Liebhaber. — Das magst du wol richtig erklären, sagte ich. — Und so geht zwar eine Rede, sagte sie, dass die ihre Hälfte suchen lieben. Meine Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die Hälfte, Freund, noch auf das Ganze, wenn es nicht ein gutes ist. Denn die Menschen lassen sich ja gern ihre eignen Hände und Füsse wegschneiden, wenn sie obgleich ihr eigen ihnen böse und gefährlich scheinen. Denn nicht an dem seinigen hängt Jeder, glaube ich, es müsste denn Einer das gute das angehörige nennen und das seinige, das schlechte aber fremdes. So dass es nichts giebt was die Menschen lieben als das gute. Oder scheinen sie dir doch etwa? — Beim Zeus mir nicht, sprach ich. — Können wir aber nun schon 206
so schlechthin sagen, dass die Menschen das gute lieben? — Ja, sagte ich. — Wie? müssen wir nicht hinzusezen dass sie lieben

das gute zu haben? — Das müssen wir hinzusezen. — Und, sagte sie, nicht nur es zu haben, sondern auch es immer zu haben? — Auch das ist hinzuzusezen. — So geht denn alles zusammengenommen die Liebe darauf, dass man selbst das gute immer haben will. — Vollkommen richtig erklärt, sagte ich. — Wenn nun die Liebe immer dieses ist, auf welche Art und in welcher Handlungsweise gehn ihm nun diejenigen nach, deren Betrieb und Anstrengung man eigentlich Liebe zu nennen pflegt? Weisst du wol zu sagen was für ein Werk dieses ist? — Dann würde ich ja, sprach ich, dich o Diotima nicht so bewundern deiner Weisheit wegen und zu dir gehn um eben dieses zu lernen. — So will ich es dir sagen, sprach sie. Es ist nämlich eine Ausgeburt in dem schönen sowol dem Leibe als der Seele nach. — Man muss weissagen können, sprach ich, um zu wissen was du wol meinst, und ich verstehe es nicht. — So will ich es dir denn deutlicher sagen. Alle Menschen nämlich, o Sokrates, sprach sie, sind fruchtbar sowol dem Leibe als der Seele nach, und wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind so strebt unsere Natur zu erzeugen. Erzeugen aber kann sie in dem hässlichen nicht sondern nur in dem schönen. Des Mannes und Weibes Gemeinschaft nämlich ist Erzeugung. Es ist aber dies eine göttliche Sache, und in dem sterblichen Lebenden etwas unsterbliches die Empfängniss und die Erzeugung. In dem unangemessenen aber kann dieses unmöglich erfolgen; und unangemessen ist das hässliche allem göttlichen; das schöne aber angemessen. Eine einführende und geburtshelfende Göttin also ist die Schönheit für die Erzeugung. Deshalb wenn das zeugungslustige dem schönen nahet, wird es beruhigt und von Freude durchströmt und erzeugt und befruchtet; wenn aber hässlichem, so zieht es sich finster und traurig in sich zusammen und wendet sich ab und schrumpft ein und erzeugt nicht, sondern trägt mit Beschwerde seine Bürde weiter. Darum beeifert sich, wer von Zeugungsstoff und Lust erfüllt ist, so sehr um das schöne, weil es ihn grosser Wehen entledigt. Denn die Liebe o Sokrates, geht gar nicht auf das schöne, wie du meinst. — Sondern worauf denn? — Auf die Erzeugung und Ausgeburt im schönen. — Mag sein, sprach ich. — Ganz gewiss, sagte sie. — Warum aber auf die Erzeugung? — Weil eben die Erzeugung das ewige ist und das unsterbliche wie es im sterblichen sein kann. Nach der Un-
207 sterblichkeit aber zu streben mit dem guten ist nothwendig zufolge des schon eingestandenen, wenn doch die Liebe darauf geht das

gute immer zu haben. Nothwendig also geht nach dieser Rede die Liebe auch auf die Unsterblichkeit.

Dies alles lehrte sie mich, als sie über die Liebe mit mir redete, und fragte mich auch einmal, Was meinst du wol, o Sokrates, dass die Ursach sei dieser Liebe und dieses Verlangens? Oder merkst du nicht in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Thiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich mit einander vermischen, und dann auch bei der Auferziehung des erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind dieses gegen die stärksten zu vertheidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen um nur jenes zu ernähren und so auch alles andere thun? Denn von den Menschen könnte man sagen sie thäten dies mit Ueberlegung; aber welches der Grund sein mag warum auch die Thiere sich so verliebt zeigen, kannst du mir das sagen? — Und ich sagte wieder, ich wüsste es nicht. — Da sprach sie, Gedenkst du denn je etwas grosses zu leisten in Liebessachen wenn du dies nicht einsiehst? — Aber eben deshalb, sprach ich, bin ich ja zu dir gekommen, o Diotima, wie ich auch schon sagte, weil ich weiss, dass ich Lehrer brauche. Sage mir also den Grund hievon und von allem was sonst in der Liebe vorkommt. — Wenn du also glaubst, sprach sie, dass die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon einverstanden haben, so wundere dich nur nicht. Denn ganz eben so wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung, dass immer ein anderes junges statt des alten zurükkbleibt. Denn auch von jedem einzelnen lebenden sagt man ja dass es lebe und dasselbe sei, wie Einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird wenn er auch ein Greis geworden ist: und heisst doch immer derselbe obnerachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe; und nicht nur an dem Leibe allein sondern auch an der Seele, die Gewöhnungen, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht, hievon behält nie Jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Und viel wunderlicher noch als dieses ist, dass auch die Erkenntnisse nicht nur theils entstehen theils vergehen, und wir nie dieselbigen sind 208
in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern dass auch jeder einzelnen Erkenntniss dasselbe begegnet. Denn was man Nachsinnen heisst,

geht auf eine ausgegangene Erkenntniss. Vergessen nämlich ist das Ausgehn einer Erkenntniss, Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein, und erhält so die Erkenntniss, dass sie scheint dieselbige zu sein. Und auf diese Weise wird alles sterbliche erhalten, nicht so dass es durchaus immer dasselbige wäre wie das göttliche, sondern indem das abgehende und veraltende ein anderes neues solches zurükkläßt wie es selbst war. Durch diese Veranstaltung o Sokrates, sagte sie, hat alles sterbliche Theil an der Unsterblichkeit, der Leib sowol als alles übrige; das unsterbliche aber durch eine andere. Wundere dich also nicht wenn ein jedes von Natur seinen eignen Sprössling in Ehren hält. Denn der Unsterblichkeit wegen begleitet Jeden dies Bestreben und diese Liebe. — Ueber diese Rede nun, als ich sie gehört, war ich verwundert, und sagte, Wol! weiseste Diotima, verhält sich dies nun in der That so? — Und sie, wie die rechten Meister im Wissen pflegen, sprach, Das sei nur versichert o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliebe der Menschen sehen willst: so müsstest du dich ja über die Unvernunft wundern in dem was ich schon angeführt, wenn du nicht bedenkst, wie einen gewaltigen Trieb sie haben berühmt zu werden und einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten sich zu erwerben. Und dieserhalb sind alle bereit die grössten Gefahren zu bestehen, noch mehr als für ihre Kinder, und ihr Vermögen aufzuwenden, und jedwede Mühe unverdrossen zu übernehmen und dafür zu sterben. Denn meinst du wol, sprach sie, Alkestis würde für den Admetos gestorben sein oder Achilleus dem Patroklos nachgestorben, oder euer Kodros im voraus für die Königswürde seiner Kinder, wenn sie nicht geglaubt hätten eine unsterbliche Erinnerung ihrer Tugend würde nach ihnen bleiben, die wir jezt auch haben? Weit gefehlt, sagte sie, sondern nur für die Unsterblichkeit der Tugend und für einen solchen herrlichen Nachruhm glaube ich thun Alle alles, und zwar je besser sie sind um desto mehr, denn sie lieben das unsterbliche. Die nun, fuhr sie fort, dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glükkseligkeit wie sie meinen für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber der Seele nach, denn es giebt solche, sagte sie, die auch in der Seele Zeugungskraft haben viel mehr als
209 im Leibe, für das nämlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen. Und was ziemt ihr denn? Weisheit und jede andere Tugend, deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle

Künstler denen man zuschreibt erfinderisch zu sein. Die grösste aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, ist die, welche in der Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigte, deren Name Besonnenheit ist und Gerechtigkeit. Wer nun diese als ein göttlicher schon von Jugend an in seiner Seele trägt, der wird auch wenn die Zeit herankommt Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht auch, meine ich, ein solcher umher das schöne zu suchen, worin er erzeugen könne. Denn in dem hässlichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowol an schönen Leibern mehr als an hässlichen, weil er nämlich erzeugen will, als auch wenn er eine schöne edle und wolgebildete Seele antrifft, erfreut er sich vorzüglich an beidem vereiniget, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber wie ein trefflicher Mann sein müsse und wonach streben; und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Nämlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das erzeugte. So dass diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben als die eheliche und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besizen. Und Jeder sollte lieber wollen solche Kinder haben als die menschlichen, wenn er auf Homeros sieht und Hesiodos und die anderen trefflichen Dichter, nicht ohne Neid was für Geburten sie zurükk lassen, die ihnen unsterblichen Ruhm und Angedenken sichern wie sie auch selbst unsterblich sind. Oder wenn du willst, sagte sie, was für Kinder Lykurgos in Lakedaimon zurükkgelassen hat, Retter von Lakedaimon, und um es gerade zu sagen von ganz Hellas. Geehrt ist bei euch auch Solon weil er Geseze gezeugt, und viele Andere anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele und schöne Werke dargestellt haben und vielfältige Tugenden erzeugt, denen auch schon viele Heiligthümer sind errichtet worden um solcher Kinder willen, der menschlichen Kinder wegen aber nie Jemanden. So weit nun o Sokrates vermagst du wol auch in den Geheimnissen der Liebe eingeweiht zu werden; ob aber wenn Jemand die höchsten und heiligsten, auf welche sich auch jene beziehen, recht vortrüge, du es auch vermöchtest weiss ich nicht.' Indess, 210
sprach sie, will ich sie vortragen und es an mir nirgend fehlen lassen. Versuche nur zu folgen, wenn du es vermagst. Wer nämlich auf die rechte Art diese Sache angreifen will, der muss

in der Jugend zwar damit anfangen schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich wenn er richtig beginnt nur Einen solchen lieben und diesen mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, dass die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Idee schönen nachgehen soll, grosser Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dies inne geworden sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er dies für klein und geringfügig hält. Nächstdem aber muss er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so dass, wenn Einer, dessen Seele zu loben ist, auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm das doch genug ist und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche die Jünglinge besser zu machen vermögen, damit er selbst so dahin gebracht werde das schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen, um auch von diesem zu sehen, dass es sich überall verwandt ist, und so die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muss er weiter zu den Erkenntnissen gehn, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges schöne schon im Auge habend nicht mehr dem bei einem Einzelnen indem er knechtischer Weise die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebet, dienend sich schlecht und kleingeistig zeige, sondern auf die hohe See des schönen sich begebend und dort umschauend viel schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er, hiedurch gestärkt und vervollkommnet, eine einzige solche Erkenntniss erblikke welche auf ein schönes folgender Art geht. Hier aber, sprach sie, bemühe dich nur aufzumerken so sehr du kannst. Wer nämlich bis hieher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht plözlich ein von Natur wunderbar schönes erblikken, nämlich jenes selbst o Sokrates um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder
211 wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur in sofern schön in sofern aber hässlich ist, noch auch jezt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiemit schön damit aber hässlich, noch auch hier schön dort aber hässlich, als ob es nur für Einige schön für

Andere aber hässlich wäre. Noch auch wird ihm dieses schöne unter einer Gestalt erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder eine Erkenntniss, noch irgendwo an einem andern seiend weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde noch am Himmel; sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend, alles andere schöne aber an jenem auf irgend eine solche Weise Antheil habend, dass wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Wenn also Jemand vermittelst der ächten Knabenliebe von dort an aufgestiegen jenes schöne anfängt zu erblikken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies ist die rechte Art sich auf die Liebe zu legen oder von einem Andern dazu angeführt zu werden, dass man von diesem einzelnen schönen beginnend jenes einen schönen wegen immer höher hinaufsteige gleichsam stufenweise von einem zu zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntniss gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem schönen selbst die Kenntniss ist, und man also zulezt jenes selbst was schön ist erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das schöne selbst schaut, welches, wenn du es je erblikkst, du nicht wirst vergleichen wollen mit köstlichem Geräth oder Schmukk, oder mit schönen Knaben und Jünglingen bei deren Anblikk du jezt entzükkt bist, und wol gern, du wie viele Andere, um nur den Liebling zu sehn und immer mit ihm vereinigt zu sein, wenn es möglich wäre, weder essen noch trinken möchtest, sondern nur anschauen und mit ihm verbunden sein. Was also, sprach sie, sollen wir erst glauben wenn Einer dazu gelangte jenes schöne selbst rein lauter und unvermischt zu sehn, das nicht erst voll menschlichen Fleisches ist und Farben und anderen sterblichen Flitterkrames, sondern das göttlich schöne selbst in seiner Einartigkeit zu schauen? Meinst du wol, dass das ein schlechtes Leben sei, wenn Einer dorthin sieht und jenes erblikkt und damit umgeht? Oder glaubst du nicht dass dort allein ihm begegnen kann, 212
indem er schaut womit man das schöne schauen muss; nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich auch nicht ein Abbild berührt, sondern wahres weil er das wahre berührt? Wer

aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem anderen Menschen dann gewiss ihm auch unsterblich zu sein. Solches o Phaidros und ihr übrigen, sprach Diotima und habe ich ihr geglaubt, und wie ich es glaube suche ich es auch Andern glaublich zu machen, dass um zu diesem Besiz zu gelangen nicht leicht Jemand der menschlichen Natur einen besseren Helfer finden könnte als den Eros. Darum auch, behaupte ich, sollte Jedermann den Eros ehren, und ehre ich auch selbst alles was zur Liebe gehört, und übe mich darin ganz vorzüglich, und ermuntere auch Andere dazu, und preise jezt und immer die Macht und Tapferkeit des Eros so sehr ich nur vermag. Willst du nun, o Phaidros, so nimm diese Rede dafür an, dass ich sie als eine Lobrede auf den Eros gesprochen; wo nicht, so nenne sie wie und wonach du sie nennen willst.

Nachdem nun Sokrates also gesprochen, hätten die Andern ihn gelobt, Aristophanes aber sei im Begriff gewesen etwas zu sagen, weil Sokrates in seiner Rede seiner erwähnt wegen der Rede. Allein plözlich sei an der äusseren Thür gepocht worden und es sei ein grosses Geräusch entstanden als höre man Stimmen von Herumziehenden mit einer Flötenspielerin. Da habe Agathon gesagt, Leute, geht keiner nachsehn? und wenn es von näheren Freunden einer ist, so nöthiget ihn herein; wo nicht, so sagt nur, wir tränken nicht mehr, sondern ruhten schon. Nicht lange darauf habe man im Vorhause des Alkibiades Stimme gehört, der sehr trunken schien und laut schrie fragend, wo Agathon sei, und fordernd zum Agathon gebracht zu werden. Sie hätten ihn also zu ihnen geführt von der Flötenspielerin unter dem Arme gefasst und von einigen andern seines Gefolges, er sei aber in der Thür stehen geblieben, bekränzt mit einem dikken Kranz von Epheu und Violen, und Bänder in grosser Menge auf dem Kopf, und habe gesagt, ihr Männer seid gegrüsst! ihr werdet jezt noch einen schon tüchtig trunkenen Mann zum Mittrinker aufnehmen; oder sollen wir wieder gehen, wenn wir erst den Agathon bekränzt haben, wozu wir eben da sind? Denn gestern, habe er hinzugefügt, war es mir nicht möglich zu kommen; jezt aber bin ich da, auf dem Haupte die Bänder, um von meinem Haupte das Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes wenn ich so sagen darf zu umwinden. Wollt ihr mich auslachen als trunken? meinethalben, wenn ihr auch lacht, ich weiss doch, dass ich Recht habe. Sagt mir also nur
213 gleich hier, soll ich auf diese Bedingungen hereinkommen oder nicht? wollt ihr mittrinken oder nicht? — Alle hätten ihn darauf

durch einander lärmend geheissen hereintreten und sich niederlassen, auch Agathon habe ihn eingeladen. Und nun sei er gekommen von den Leuten geführt, und habe sogleich die Bänder abgenommen um den Agathon zu umwinden, den Sokrates aber obschon er ihn vor Augen hatte doch nicht gesehn, sondern sich neben den Agathon gesezt, zwischen Sokrates und ihn, denn Sokrates sei etwas abgerükkt, damit jener sich sezen könne. Nachdem er sich nun gesezt, habe er den Agathon begrüsst und bekränzt. — Und Agathon habe gesagt, Leute entschuht den Alkibiades, dass er hier zu dreien liegen kann. — Schön, habe Alkibiades gesagt, aber wer ist uns denn hier der dritte Mittrinker? Und nun habe er sich herumgewendet und den Sokrates erblikkt. Und als er ihn erkannt, sei er aufgesprungen und habe ausgerufen, O Herakles! was ist nun das? Du Sokrates, liegst du mir auch hier schon wieder auf der Lauer, wie du mir immer pflegst plözlich zu erscheinen, wo ich am wenigsten glaube dass du sein wirst? Wie so bist du nun auch da? und warum liegst du gerade hier? Nicht etwa beim Aristophanes oder wer sonst hier der lustige ist und auch sein will, sondern hast es wieder so ausgesonnen, dass du neben dem schönsten von Allen hier zu liegen kommst! — Da habe Sokrates gesagt, Agathon sieh zu ob du mir beistehn willst! Denn dieses Menschen Liebe hat mir schon zu gar nicht wenigem Verdruss gereicht. Denn seit der Zeit dass ich mich in diesen verliebt, darf ich nun gar nicht mehr irgend einen Schönen ansehn und mit einem reden, oder er ist gleich eifersüchtig und neidisch, stellt wunderliche Dinge an, und schimpft, und kaum dass er nicht Hand an mich legt. Also sieh zu dass er nicht auch jezt wieder etwas anstellt, sondern bringe uns auseinander, oder wenn er Gewalt brauchen will so hilf mir. Denn seine Tollheit und verliebtes Wesen ist mir ganz schrekklich. — Da ist kein Auseinanderbringen, habe Alkibiades gesagt, für uns beide. Und für dieses will ich dich ein andermal abstrafen, jezt aber Agathon, habe er gesagt, gieb mir von den Bändern welche ab, damit ich auch diesem Manne sein wunderbares Haupt umwinde, und er mir nicht Vorwürfe mache, dass ich dich zwar bekränzt, ihn aber, der doch in Reden alle Menschen besiegt, nicht nur neulich einmal wie du sondern immer, dennoch nicht bekränzt habe. Zugleich habe er von den Bändern genommen und den Sokrates damit umwunden, dann habe er sich niedergelegt und nachdem er zur Ruhe gekommen habe er gesagt, Gut so, ihr Männer. Ihr scheint mir aber nüchtern zu sein, das ist euch nicht zu gestatten, sondern ihr müsst trinken; denn

darüber sind wir eins geworden. Zum Vorsizer nun beim Trunk erwähle ich, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst. Also lasse Agathon einen tüchtigen Pokal herbringen wenn einer da ist. Oder vielmehr auch das ist nicht nöthig, sondern geh Bursche,
214 habe er gesagt, bringe jene Kühlschale, er sah nämlich eine die ihre guten acht Mässchen hielt. Diese habe er füllen lassen und zuerst selbst ausgetrunken, dann aber geheissen sie dem Sokrates vollschenken, und dabei gesagt, Gegen den Sokrates, ihr Männer, hilft mir das Kunststükk nichts; denn wieviel Einer nur will trinkt er aus, und wird deshalb doch nicht berauscht. Sokrates nun habe wie der Knabe eingeschenkt getrunken. Eryximachos aber habe gesagt, Wie doch, o Alkibiades, wollen wir es halten? Wollen wir so gar nichts zum Becher weder reden noch singen, sondern recht wie durstige Leute hinuntertrinken? — Da habe Alkibiades gesagt, O Eryximachos du bester Sohn des besten und wakkersten Vaters lass dich begrüssen! — Auch du, habe jener erwiedert, aber wie halten wir es? — Wie du befiehlst, dir muss man ja folgen; denn ein heilender Mann ist werth wie Viele zu achten. Ordne also an, was du willst. — Höre dann, habe Eryximachos gesagt, wir hatten ehe du hereinkamst ausgemacht, dass rechts herum der Reihe nach Jeder eine Rede über den Eros halten sollte so schön er nur könnte um ihn zu preisen. Wir andern Alle nun haben sie gesprochen; da du sie aber nicht gesprochen und doch angetrunken hast, so musst du sie nun sprechen, und wenn du es gethan dem Sokrates aufgeben was du willst, und dieser seinem Nachbar rechts, und so die Andern weiter. — Das wäre wol ganz gut, o Eryximachos, habe Alkibiades gesagt; aber dass ein trunkener Mann seine Rede neben der Nüchternen ihre stellen soll, wenn das nur nicht allzu ungleich ist! Und dann, lässt du dir denn vom Sokrates das einreden was er vorhin sagte? oder weisst du, dass es sich ganz entgegengesezt wie er sagte verhält? Er nämlich, wenn ich in seiner Gegenwart irgend einen Gott oder Menschen lobe anders als ihn, wird sich nicht halten können Hand an mich zu legen. — Wirst du wol nicht freveln? habe Sokrates gesagt. — Alkibiades aber, beim Poseidon rede mir nichts dagegen! Denn ich werde Niemand anders loben in deiner Gegenwart. — So thue das, habe Eryximachos gesagt, wenn du willst, lobe den Sokrates. — Wie meinst du, habe Alkibiades gesagt, dünkt dich o Eryximachos ich soll mich über den Mann hermachen und ihn vor euch zur Strafe ziehn? — Du da, habe Sokrates gesagt, was hast du im Sinn? willst du mich spöttischerweise loben, oder was gedenkst du zu

thun? — Die Wahrheit will ich reden; also sieh zu ob du das gestattest! — Allerdings, habe jener erwiedert, die Wahrheit gestatte ich und heisse dir sie zu sagen. — Warum fange ich also nicht an? habe Alkibiades gesagt. Und du thue so. Wenn ich etwas unwahres sage, so falle mir gleich zwischenein, wenn du willst, und sage dass ich das lüge. Denn wissentlich werde ich nichts lügen. Wenn ich jedoch, wie es mir in den Sinn kommt, bald dies bald jenes vorbringe, das lass dich nicht wundern. Denn 215
gar nicht leicht ist es deine Wunderlichkeiten, so wie ich mich jezt befinde, fertig und ordentlich hintereinander aufzuzählen.

Also den Sokrates zu loben, ihr Männer, will ich so versuchen, durch Bilder, er wird nun wol vielleicht glauben spöttischerweise, aber gerade zur Wahrheit soll mir das Bild dienen und gar nicht zum Spott. Ich behaupte nämlich er sei äusserst ähnlich jenen Silenen in den Werkstätten der Bildhauer, welche die Künstler mit Pfeifen oder Flöten vorstellen, in denen man aber wenn man die eine Hälfte wegnimmt Bildsäulen von Göttern erblikkt, und so behaupte ich dass er vorzüglich dem Satyr Marsyas gleiche. Dass du nun dem Ansehn nach diesen ähnlich bist, o Sokrates, wirst du wol selbst nicht bestreiten, wie du ihnen aber auch übrigens gleichst, das höre demnächst. Bist du übermüthig oder nicht? denn wenn du das nicht eingestehst will ich Zeugen beibringen. Oder etwa kein Flötenspieler? Wol ein weit bewundernswürdigerer als jener! Jener nämlich bezauberte vermittelst des Instrumentes die Menschen durch die Gewalt seines Mundes und so noch jezt wer seine Werke vorträgt. Denn was Olympos auf der Flöte geleistet schreibe ich dem Marsyas seinem Lehrer zu. Seine Werke also, es mag sie nun ein trefflicher Flötenspieler vortragen oder eine schlechte Flötenspielerin, sind allein hinreissend und offenbaren wer der Götter und ihrer Weihungen bedürftig ist, weil sie göttlich sind. Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument durch blosse Worte dasselbe ausrichtest. Von uns wenigstens, wenn wir von einem andern auch noch so trefflichen Redner andere Reden hören, macht sich Keiner, dass ich es gerade heraussage, sonderlich etwas daraus. Hört aber Einer dich selbst, oder von einem Andern deine Reden vorgetragen, wenn auch der Vortragende wenig bedeutet, sei es nun Weib oder Mann wer sie hört oder Knabe, alle sind wir wie ausser uns und ganz davon hingerissen. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ihr dann nur nicht glauben wolltet dass ich ganz und gar betrunken wäre, wollte es euch auch mit Schwüren bekräftigen was mir selbst

dieses Mannes Reden angethan haben und noch jetzt anthun. Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz ergriffenen pocht mir wenn ich ihn höre das Herz, und Thränen werden mir ausgepresst von seinen Reden; auch sehe ich, dass es vielen Andern eben so ergeht. Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder andere gute Redner, dachte ich wol dass sie gut sprächen, dergleichen begegnete mir aber nichts noch gerieth meine Seele in Unruhe darüber und in Unwillen, dass ich mich in einem knechtischen Zustande befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft so bewegt worden, dass ich glaubte es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe wie
216 ich wäre. Und du wirst nicht sagen können, Sokrates, dass das nicht wahr wäre. Ja auch jetzt noch bin ich mir sehr wol bewusst, dass wenn ich nur meine Ohren hergeben wollte, ich mich nicht würde halten können, dass mir nicht dasselbe begegnete. Denn er nöthiget mich einzugestehen dass mir selbst noch gar vieles mangelt und ich doch, mich vernachlässigend, der Athener Angelegenheiten besorge. Mit Gewalt also, wie vor den Sirenen die Ohren verstopfend, fliehe ich aufs eiligste um nur nicht immer sizen zu bleiben und neben diesem veralten. Und mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet, was einer nicht in mir suchen sollte, dass ich mich vor irgend Jemand schämen könnte; indess vor diesem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin mir sehr gut bewusst, dass ich nicht im Stande bin ihm zu widersprechen, als ob man das nicht thun müsste, was er anräth, sondern dass ich nur, wenn ich von ihm gegangen bin durch die Ehrenbezeugungen des Volkes wieder überwunden werde. Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme ich mich wegen des eingestandenen und wollte oft lieber sehen er lebte gar nicht; geschähe es aber etwa, so weiss ich gewiss, dass mir das noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so dass ich gar nicht weiss wie ich es halten soll mit dem Menschen. Durch sein Flötenspiel also ist mir und vielen Anderen so mitgespielt worden von diesem Satyr. Höret aber noch weiter, wie ähnlich er dem ist womit ich ihn verglichen habe und wie wunderbare Eigenschaften er an sich hat. Denn das wisst nur, dass keiner von euch ihn kennt, sondern ich will ihn euch erst beschreiben, da ich einmal angefangen habe. Denn ihr seht doch, dass Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und ausser sich über sie, und wiederum dass er in allem unwissend ist und nichts weiss, wie er sich ja immer anstellt; ist nun das nicht recht silenenhaftig? Gewiss sehr. Denn das hat er

nur so äusserlich umgethan, eben wie jene getriebenen Silenen, inwendig aber, wenn man ihn aufthut, was meint ihr wol, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist? Wisst denn, dass es ihn nicht im mindesten kümmert ob Einer schön ist, sondern er achtet das so gering als wol Niemand glauben möchte, noch ob Einer reich ist oder irgend einen der von den Leuten am meisten gepriesenen Vorzüge hat. Er hält vielmehr alle diese Dinge für nichts werth und uns für nichts, und verstellt sich nur gegen die Menschen und treibt Scherz mit ihnen sein Lebelang. Ob aber Jemand wenn er ernsthaft war und sich aufthat, die Götterbilder gesehn hat die er in sich trägt, das weiss ich nicht. Ich habe sie aber einmal gesehen, und so göttlich und golden und überaus schön und bewunderungswürdig kamen sie mir vor, dass ich glaubte auf der Stelle alles thun zu müssen 217
was nur Sokrates wünschte. Da ich nun glaubte dass er sich ernstlich Mühe gäbe um meine Schönheit, hielt ich das für einen herrlichen Fund und für ein überaus glükkliches Ereigniss, weil es nun in meiner Gewalt stände, wenn ich mich dem Sokrates gefällig erwiese, alles zu hören, was er wüsste. Denn ich bildete mir Wunder wieviel ein auf meine Schönheit. In diesen Gedanken nun, da ich vorher nicht pflegte ohne Diener mit ihm allein zu sein, schikkte ich einst den Diener weg und blieb ganz allein mit ihm. Denn ich muss euch nur die ganze Wahrheit sagen, also gebt Achtung, und wenn ich lüge Sokrates so widersprich mir. Allein also ihr Männer waren wir zwei mit einander, und ich meinte er sollte mir nun gleich solche Dinge sagen wie ein Liebhaber seinem Liebling in der Einsamkeit sagen würde, und freute mich. Hieraus aber wurde gar nichts, sondern wie er sonst mit mir zu sprechen pflegte, brachte er den ganzen Tag mit mir hin und ging fort. Nach diesem forderte ich ihn auf Leibesübungen mit mir anzustellen, und übte mich mit ihm um dadurch etwas zu erreichen. Er trieb also mit mir Leibesübungen und rang öfters mit mir ohne Jemandes Beisein. Und was soll ich sagen? ich hatte nichts weiter davon. Da ich nun so auf keine Weise etwas gewann, nahm ich mir vor dem Manne mit Gewalt zuzusezen, und nicht abzulassen, da ich es einmal unternommen, sondern endlich zu erfahren woran ich wäre. Also lade ich ihn zur Mahlzeit, ordentlich wie ein Liebhaber seinem Liebling nachstellt. Auch das gewährte er mir nicht einmal gleich, doch mit der Zeit liess er sich überreden. Als er nun zum ersten Mal da war, wollte er nach der Mahlzeit fortgehn, und damals schämte ich mich noch und liess ihn. Ein andermal

aber stellte ich es listiger an, und sprach mit ihm nachdem er abgespeiset bis tief in die Nacht hinein, und als er nun gehen wollte, nahm ich den Vorwand, dass es schon spät sei, und nöthigte ihn zu bleiben. Also legte er sich nieder auf dem Polster neben dem meinigen, wo er auch bei der Mahlzeit gesessen hatte, und Niemand sonst schlief in dem Gemach als wir. Bis hieher nun könnte man die Sache noch unbedenklich Jedermann erzählen; das folgende aber würdet ihr wol nicht von mir hören, wenn nicht zuerst nach dem Sprüchwort der Wein mit oder ohne Kinder die Wahrheit redete, und dann auch eine herrliche That des Sokrates zu verbergen, wenn man es übernommen hat, ihn zu loben, mir unrecht schien. Auch geht es wie denen von der Natter gebissenen gerade auch mir. Denn man sagt ja, wem dies begegnet sei, der wolle Niemanden sagen wie ihm gewesen als den ebenfalls gebissenen, weil diese allein verstehen und verzeihen könnten, was
218 Einer auch alles gethan und geredet hat vor Schmerz. Also auch ich der ich noch empfindlicher gebissen bin, und am empfindlichsten Ort wo nur Einer kann gebissen werden, denn am Herzen oder an der Seele oder wie man es nennen soll bin ich verwundet von den Reden der Weisheit, die sich an eine junge nicht unedle Seele, wenn sie sie einmal ergriffen, heftiger als eine Natter ansaugen und sie in Wort und That zu allem bringen können, und da ich hier nur einen Phaidros und Agathon vor mir habe, einen Eryximachos und Pausanias, Aristodemos und Aristophanes, und was soll ich den Sokrates selbst erst nennen und die andern alle, denn ihr seid alle behaftet mit dieser Wuth und Schwärmerei der Philosophie: so sollt ihr es auch alle hören; denn ihr werdet Nachsicht haben mit dem was ich damals that und jezt erzähle. Die Diener aber und wer sonst ungeweiht und ungewandt ist, mögen sich den grössten Riegel vor die Ohren schieben. Als nämlich, ihr Männer, das Licht nun ausgelöscht war und die Diener hinausgegangen, dachte ich, nun dürfte ich nicht länger Umschweife mit ihm machen, sondern gerade heraussagen wie ich es meinte. Ich stiess ihn also an und sagte, Sokrates schläfst du? — Nicht recht, sagte er. — Weisst du wol was ich gesonnen bin? — Was doch? sprach er. — Du dünkst mich, sagte ich, der einzige unter meinen Liebhabern zu sein, der es werth ist, und mir scheint als trügst du Bedenken mit mir davon zu reden. Ich aber, wie ich gesinnt bin, würde es für ganz unvernünftig halten, wenn ich dir nicht auch hierin gefällig sein wollte, und in allem was du irgend sonst von dem meinigen oder von meinen Freunden brauchst. Denn

mir ist ja nichts wichtiger, als dass ich so trefflich werde als nur möglich, und hiezu, glaube ich, kann Niemand mir mehr beförderlich sein als du. Also würde ich einem solchen Manne dies nicht zu gewähren mich weit mehr vor den Vernünftigen schämen, als es zu gewähren vor dem grossen Haufen der Unvernünftigen. — Als er dies gehört, sagte er ganz spöttisch und recht wie er pflegt, O guter Alkibiades du scheinst warlich gar nicht dumm zu sein, wenn das wahr ist was du von mir sagst, und es eine Eigenschaft in mir giebt durch welche du besser werden könntest, und dann eine gar wunderbare Schönheit an mir erblikktest die deine Wolgestalt um gar vieles übertrifft. Wenn du also dieses sehend in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst: so gedenkst du ja mich nicht wenig zu übervortheilen und suchst für den blossen Schein derselben das wahre Wesen der Schönheit zu gewinnen, und denkst in Wahrheit Gold für Kupfer einzutauschen. Aber du Guter, überlege es nur besser, ob du dich nicht irrst und eigentlich nichts an mir ist. Das Auge des Geistes fängt erst an scharf zu sehen, wenn das leibliche von 219
seiner Schärfe schon verlieren will, und davon bist du noch weit entfernt. — Darauf sagte ich, Von meiner Seite steht es so und ich habe nichts anders gesagt als ich es meine. Du aber überlege es nun selbst, wie du es für dich und mich am besten findest. — Ja, sagte er, das war wol gesprochen, und wir wollen von nun an immer nach reiflicher Ueberlegung dasjenige thun, was hierin und in allem andern uns beiden das beste scheint. — Nach dieser Rede und Antwort nun, und nachdem ich meine Pfeile so zu sagen abgeschossen, glaubte ich ihn doch getroffen zu haben, und ich stand auf, ohne dass ich ihn weiter zum Worte kommen liess, warf dieses mein Kleid über, denn es war Winter, und legte mich unter seinen Mantel, indem ich mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfasste, und so lag ich die ganze Nacht. Und auch das, Sokrates, wirst du nicht sagen können, dass ich lüge. Und ohnerachtet ich dies alles gethan, siegte er so sehr und verachtete und verlachte meine Schönheit und trieb Uebermuth, wiewol ich doch glaubte es wäre etwas damit, ihr Richter — denn Richter seid ihr über des Sokrates Hochmuth — wisst es nur, bei Göttern und Göttinnen, dass nachdem ich so mit dem Sokrates geschlafen hatte, ich aufstand, ohne etwas weiteres, als wenn ich bei einem Vater oder älteren Bruder gelegen hätte. Hierauf also wie meint ihr dass mir zu Muthe gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des

Mannes Natur und Besonnenheit und Tapferkeit mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen, wie ich nie zu finden geglaubt an Weisheit und Beharrlichkeit, so dass ich weder wusste wie ich ihm zürnen sollte und mich seinem Umgang entziehen, noch auch wie ich ihn gewinnen könnte Rath wusste. Denn das wusste ich wol, dass er durch Gold noch viel weniger irgendwo verwundbar wäre als Aias durch Eisen, womit ich aber geglaubt hatte dass er allein könne gefangen werden, dadurch war er mir doch auch entwischt. Rathlos also blieb ich, und in der Gewalt des Menschen, wie nie Einer in eines Andern seiner gewesen ist. Dies nun war alles früher geschehen, hernach aber machten wir den Feldzug nach Potidaia zusammen, und waren dort Tischgenossen. Da nun übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern alle insgesammt. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren und wie es im Felde wol geht hungern mussten: so war das nichts gegen ihn wie es die Andern aushielten. Und auch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu geniessen auch übrigens zumal aber im Trinken, wiewol er es immer nicht wollte; wenn er einmal gezwungen wurde, übertraf er alle, und, was das wunderbarste ist, niemals hat irgend Jemand den Sokrates trunken gesehen. Hievon nun dünkt mich wird sich auch jezt gleich der Beweis finden. Im Ertragen der Witterung aber, die Winter sind aber dort furchtbar, trieb er es bewundernswürdig weit, auch sonst immer besonders aber einmal, als der Frost so heftig war als man sich nur denken kann, und die Andern entweder gar nicht hinausgingen, oder wer es etwa that wunderwieviel Anzug und Schuhe unterband und die Füsse einhüllte in Filz und Pelz, da ging dieser hinaus in eben solcher Kleidung wie er sie immer zu tragen pflegt, und ging unbeschuht weit leichter über das Eis hin als die Anderen in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an als verachtete er sie. Das wäre nun dieses. Doch wie er jenes vollbracht und bestand, der gewaltige Krieger, auch damals noch beim Heere, das lohnt wol der Mühe zu hören. Es war ihm etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von statten ging, liess er nicht nach, sondern blieb immer forschend stehen. Nun wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten verwundert Einer dem Andern, dass Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeiset hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdekken hinaus, theils um im Kühlen zu schlafen, theils

um auf ihn Acht zu geben, ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann verrichtete er noch sein Gebet an die Sonne, und ging fort. Wollt ihr ihn auch in der Schlacht sehen; denn es ist billig ihm das auch nachzurühmen. Als nämlich das Gefecht vorfiel, bei welchem mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte, und so meine Waffen und mich selbst glükklich mit durchbrachte. Auch drang ich damals darauf, Sokrates, dass die Heerführer dir den Preis ertheilen sollten, was du auch weder tadeln wirst, noch sagen dass ich es lüge; allein wie die Heerführer auf meine Vornehmheit Rükksicht nahmen und mir ihn geben wollten, so warst du noch eifriger darauf als die Heerführer, dass ich ihn erhalten sollte und nicht du selbst. Besonders noch, ihr Männer, war es sehr viel werth den Sokrates zu sehen als sich das Heer von Delion fliehend zurükkzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber in schwerer Rüstung zu Fuss. Er zog sich also zurükk erst als das Volk schon 221
ganz zerstreut war, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie, und rede ihnen sogleich zu gutes Muthes zu sein und sagte dass ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidaia, denn ich selbst war weniger in Furcht weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches an Fassung übertraf, und dann schien er mir nach deinem Ausdrukk Aristophanes auch dort einherzugehn stolzierend und stier seitwärts hin werfend die Augen, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden; und Jeder musste es sehen schon ganz von ferne, dass wenn Einer diesen Mann berührte, er sich aufs kräftigste vertheidigen würde. Darum kamen sie auch unverlezt davon er und der Andere. Denn fast werden die welche sich so zeigen im Kriege gar nicht angetastet, sondern man verfolgt nur die welche in voller Hast fliehen. Und viel anderes und bewundernswürdiges könnte man gewiss noch vom Sokrates rühmen. Allein in andern Bestrebungen kann man wol leicht auch von anderen dasselbe sagen; wie aber er durchaus keinem Menschen ähnlich ist weder von alten noch von jezigen, das ist ganz bewunderungswerth. Denn wie Achilleus war, so könnte man wol auch den Brasidas und Andere darstellen, und wie Perikles so den Nestor und Antenor, und so giebt es noch Andere, und auf ähnliche Art könnte man Vergleichungen für Andere finden; wie aber dieser Mensch in seiner Wunderlichkeit ist, er selbst und seine

Reden, so würde Einer auch von fern nichts ähnliches finden, weder bei den jezigen noch bei den Alten, wenn ihn nicht Jemand, wie ich eben thue, mit keinem Menschen vergleichen will, sondern mit den Silenen und Satyrn ihn und seine Reden. Und dies habe ich gleich zuerst noch übergangen, dass auch seine Reden jenen aufzuschliessenden Silenen äusserst ähnlich sind. Denn wenn Einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äusserlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheint immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so dass jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten muss. Wenn sie aber Einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt: so wird er zuerst finden, dass diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann dass sie ganz
222 göttlich sind und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten, und auf das meiste von dem oder vielmehr auf alles abzwekken, was dem der gut und edel werden will zu untersuchen gebührt. Dies ist es ihr Männer, was ich am Sokrates lobe, und wiederum auch was ich tadle, habe ich mit eingemischt und euch gesagt wie er mich gekränkt hat. Und nicht nur mir hat er solches angethan, sondern auch dem Charmides dem Sohn des Glaukon und dem Euthydemos dem Sohn des Diokles, und gar vielen Andern die er hintergeht als wäre er ihr Liebhaber und dann vielmehr sich zum Liebling aufwirft statt Liebhaber. Was ich auch dir vornehmlich sage Agathon, damit du dich nicht von ihm hintergehn lassest sondern durch unsern Schaden klug gemacht dich hütest, und nicht erst nach dem Sprüchwort wie ein Kind durch Schaden klug werdest.

Nachdem Alkibiades also geredet, sei ein Gelächter entstanden über seine Offenherzigkeit, weil er noch schien verliebt zu sein in den Sokrates. Sokrates aber habe gesagt, Nüchtern scheinst du mir noch ganz zu sein Alkibiades, sonst würdest du dich nicht so fein im Kreise herumdrehen können, und das weswegen du dies alles vorgebracht hast zu verbergen suchen, indem du es nur so wie beiläufig ans Ende hinstellst, als ob du nicht alles nur deshalb vorgebracht hättest um mich und den Agathon zu entzweien, weil du meinst ich dürfe nur dich lieben und keinen Andern, und Agathon nur von dir geliebt werden und auch nicht von einem Andern sonst. Allein du hast dich damit doch nicht verstekkt, sondern dieses dein silenisches und satyrisches Schauspiel ist gar

wol verstanden worden. Also lieber Agathon, lass ihn nichts dabei gewinnen, sondern gieb Acht, dass Niemand mich und dich entzweien könne. — Darauf habe Agathon gesagt, Du magst wol Recht haben Sokrates. Ich vermuthe aber auch, er hat sich nur deshalb zwischen dich und mich gelegt um uns von einander zu trennen. Er soll also auch davon nichts haben, sondern ich will zu dir kommen und mich dort niederlegen. — Freilich, habe Sokrates gesagt, komm nur und lege dich hier unterhalb von mir. — O Zeus, habe Alkibiades gesagt, Was widerfährt mir schon wieder von dem Menschen? er denkt dass er mir überall überlegen sein muss. Aber wenn es denn nicht anders geht, du Wundervoller, so lass doch wenigstens den Agathon zwischen uns liegen. — Das geht ja unmöglich, habe Sokrates gesagt, denn du hast mich gelobt und ich muss nun weiter den rechter Hand loben. Wenn nun Agathon unterhalb von dir sizt: so soll er doch wol mich nicht von neuem loben, ehe er vielmehr von mir ist gelobt worden. Lass also gut sein, und beneide es dem Jünglinge nicht von mir gelobt zu werden; denn ich habe auch gewaltige Lust ihn recht 223
zu preisen. — Juchhe, Alkibiades, habe Agathon gesagt, nun kann ich ja auf keine Weise hier bleiben, sondern muss vor allen Dingen den Plaz wechseln um von dem Sokrates gelobt zu werden. — Das sind eben die alten Sachen! habe Alkibiades gesagt, wenn Sokrates dabei ist kann kein Anderer etwas von einem Schönen haben. Auch jezt was für eine leichte und wahrscheinliche Ausrede hat er nun wieder gefunden, dass dieser nur neben ihm sizen muss!

Agathon also sei aufgestanden, um sich neben den Sokrates zu sezen. Plözlich aber sei eine grosse Menge Herumziehender an die Thür gekommen, und weil sie sie offen gefunden, indem Einer hinausgegangen ihnen entgegen, wären sie eingedrungen und hätten sich niedergelassen. Alles sei nun voll Lärm geworden, und ohne alle Ordnung sei man genöthiget worden, gewaltig viel Wein zu trinken. Eryximachos, Phaidros und einige Andere, sagte Aristodemos, wären fort gegangen, seiner aber habe sich der Schlaf bemächtiget, und er habe viel geschlafen, wie denn die Nächte damals lang waren. Gegen Morgen aber sei er aufgewacht als die Hähne schon krähten, und habe gesehen, dass die Andern theils schliefen theils fortgegangen wären, nur Agathon, Aristophanes und Sokrates hätten allein noch gewacht und aus einem grossen Becher rechts herum getrunken, und Sokrates habe mit ihnen Gespräch geführt. Des übrigen nun, sagte Aristodemos, erinnere er sich

nicht mehr von den Reden, denn er wäre nicht von Anfang an dabei gewesen und sei auch dazwischen wieder eingeschlummert, die Hauptsache aber wäre gewesen, dass Sokrates sie nöthigen wollte einzugestehen, es gehöre für einen und denselben Komödien und Tragödien dichten zu können, und der künstlerische Tragödiendichter sei auch der Komödiendichter. Dies wäre ihnen abgenöthiget worden, sie wären aber nicht recht gefolgt und schläfrig geworden. Und zuerst wäre Aristophanes eingeschlafen, und als es schon Tag geworden auch Agathon. Sokrates nun, nachdem er diese in den Schlaf gebracht, wäre aufgestanden und weggegangen, und er wie gewöhnlich ihm gefolgt. So sei er ins Lykaion gegangen, und habe sich nach dem Bade wie sonst den ganzen Tag dort aufgehalten, und erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben.

ANMERKUNGEN.

ZUM KRATYLOS.

Der philologische Leser wird im allgemeinen auch hier auf den Bekkerschen Text verwiesen und Rechenschaft vom Text wird hier nur über diejenigen Stellen gegeben werden, wo ich etwa von Bekker abweichen zu müssen geglaubt habe.

S. 18. Z. 11. gar nicht wie vom Hermes abstammend. Für den unhellenischen Leser habe ich dies hineinsezen zu müssen geglaubt.

Ebend. Z. 23. andre Namen geben. Der sehr müssige Zusaz hinter μεταιτιθέμεθα, den auch Bekker in Klammern eingeschlossen hat, scheint nur aus einer zwiefachen Recension des unmittelbar vorhergehenden entstanden zu sein; wenigstens habe ich sehr gern die Befugniss ihn wegzulassen wahrgenommen, welche sich aus dem Schwanken der Handschriften ergiebt.

S. 20. Z. 13. glaube ich gar nicht. Der Leser merke doch auf das von hier an durch die nächsten Säze gewiss nicht absichtslos wol aber für uns unerklärbar gehäufte πάνυ, welches grade so lange immer wiederkommt als auf den Protagoras Bezug genommen wird.

Ebend. Z. 29. Können nun wol. Hiebei hatte Sokrates im Theaitetos S. 162. dem Protagoras einen Ausweg eröffnet von dem vernünftigen auf das gute. Er wiederholt hier dasselbe, damit niemand zweifelhaft bleibe über Platons Meinung, dass nämlich wirklich nach der Lehre vom Fluss aller Dinge keine Vernunft und Unvernunft sein könne.

S. 21. Z. 35. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung? Dies erinnert an Euthydemos S. 291. 292. und der Saz ist sowol hier dem Platon ernsthaft gemeint, als er auch dort dasjenige ist, was man nur recht fest halten muss, um aus den Windungen des Sophisten herauszufinden. Nur dem sehr Oberflächlichen kann es wunderlich scheinen, dass das Erkannt und Ausgesprochen werden wenigstens eben so sehr sich auf die Dinge beziehen soll als das Geschnitten und Gebrannt werden.

S. 22. Z. 5. denn durch Benennung. Man muss nur ὄνομα hier nicht in dem engeren Sinne vom Hauptwort entgegengesezt dem Zeitwort ῥῆμα verstehen. Denn auch die Handlungen sind hier Dinge oder Gegenstände und also auch die Zeitwörter Namen; in diesem Sinne also wird durch Benennung des Subjects und Prädicats jeder Saz ausgesprochen.

S. 22. Z. 41. u. S. 23. Z. 1. Nicht dass wir den Einschlag. Nämlich wenn der Einschlag vermittelst des Schiffes durchgezogen und die bei-

den Hälften der Kette eben verschränkt sind, ist scheinbar alles lose in einander gewirrt; erst durch das Anschlagen mit der Lade kommt alles wieder in Ordnung und wird gesondert.

S. 24. Z. 1. der Gebrauch und die eingeführte Ordnung. Wenn ich ehedem hier statt ὁ νόμος aus dem Wolffenbüttelschen Codex Gudianus ὁ ὀνοματοθέτης lesen wollte so nehme ich dies jezt völlig zurükk. Nicht sowol weil keine der von Bekker verglichenen Handschriften diese Lesart hier nachweiset; sondern wenn auch noch so viele das Wort an dieser Stelle beschüzten, würde ich doch nicht glauben, dass Platon es hier geschrieben habe. Denn um die Antwort auf die Frage wessen Werk das Wort sei zu erleichtern, fragt Sokrates hier nach dem Ueberlieferer offenbar also als nach einem von dem Verfertiger verschiedenen. Verfertiger aber müsste doch der ὀνοματοθέτης sein, also kann er hier nicht stehen. Hat aber die Lesart hier nicht ihren Ursprung, und weiset νόμος als Ueberlieferer zurükk auf νομοθέτης als Verfertiger: so wird wol auch ὀνοματοθέτης nirgends richtig sein, wiewol an mehreren Stellen viele Bekkersche Handschriften es nachweisen. Nämlich von zwei Seiten sprechen Gründe dagegen. Den Abschreibern von der einen Seite musste in dieser Erörterung ὄνομα immer vorschweben, und das verdorbene ὀνομαθέτης legt ein ziemlich deutliches Zeugniss ab für sich selbst und das richtigere ὀνοματοθέτης dass beide nur aus ὁ νομοθέτης umgebildet sind. Für den Platon auf der andern Seite war es natürlich, wenn nun einmal dem νομοθέτης das Wortbilden zukam, diese einzelne Function desselben nicht durch ein jenem ganz gleich gebildetes Wort zu bezeichnen wie denn auch ὀνοματουργός, ὀνομάτων θέτης, ὀνόματα ποιεῖν und andere Ausdrükke vorkommen. — Auch das möchte ich nur in einem gewissen Sinne noch gelten lassen, dass diese Zurükkführung der Wortbildung und Bestimmung auf den Gesezgeber als einen Einzelnen uns die monarchische Neigung des Platon, alles gute und schöne in eine königliche Kunst zusammenzudrängen, auf ihrem höchsten Gipfel darstelle. Denn von der Masse geht doch immer nur das Verderben der Sprache und ihrer einzelnen Elemente aus: alle Reinigung aber, genauere Bestimmung und Veredlung von den künstlerischen Bestrebungen Einzelner als solcher, welche dann auf diesem Gebiet allerdings gesezgebend wirken; und so nur hat es Platon gemeint. — Indem ich nun mit dem Bekkerschen Text überall den νομοθέτης herstelle, habe ich weil uns bei dem Ausdrukk Gesez der νόμος ἄγραφος gar nicht einfällt noch an einigen Stellen kleine Erinnerungen hieran eingeschoben wie auch hier νόμας umschrieben ist.

S. 25. Z. 34. Wer ist es nun. Die grosse Uebereinstimmung der Handschriften hat mich auch hier genöthigt die frühere Aenderung zu unterdrükken. Es ist auch wol eine leicht zu rechtfertigende Abwechslung, dass hier zwei Fragen in deren zweiter zugleich ein Fortschritt liegt verbunden werden und die lezte eher beantwortet wird als die erste.

S. 27. Z. 16. vom Protagoras gelernt hat. Man hätte vielleicht eher erwartet den Prodikos hier erwähnt zu finden. Es schikkt sich aber gar wol hieher die schon im Phaidros Ueb. S. 101. 102. angeführte ὀρθοέπεια des Protagoras, zumal nach der Erklärung des Scholiasten (man sehe dort die Anm.), denn hiebei kam es zunächst darauf an, für ein gedachtes den

richtigsten und eigentlichsten Ausdrukk zu finden. Wollte aber Jemand bemerken, diese ganze Anspielung sei hier etwas frostig, so möchte wenig darauf zu sagen sein.

Ebend. Z. 37. Xanthos etc. Ilias XX, 74. nach Voss.

S. 28. Z. 2. wegen jenes Vogels. Ilias XIV, 291.

Ebend. Z. 5. Batieia. Ilias II, 813.

Ebend. Z. 27. sei von den Troern. Die Stelle, auf welche Platon sich bestimmt bezieht, ist Ilias XXII, 505—507.

Denn viel duldet er künftig beraubt des liebenden Vaters
Unser Astyanax, wie Troja's Männer ihn nennen:
Denn du allein beschirmtest die Thor' und die thürmenden Mauern.

Der Gegensaz zwischen Männern und Frauen als Urhebern der beiden Namen ist um so mehr scherzhaft herbeigesucht, da hier Hektors Wittwe vor Troja's Frauen klagt. Daher mag es leicht kein blosses Vergessen sein, dass Sokrates einer andern Stelle nicht erwähnt, Ilias VI, 402. 403.

Hektor nannte den Sohn Skamandrios, aber die andern
Nannten Astyanax ihn, denn allein schirmt Ilias Hector.

aus welcher er ja vielmehr sollte geschlossen haben, Skamandrios sei der rechte Name, weil ja doch der Vater hier musste der rechte Namengeber sein. Auch will er wol nur, wenn irgend etwas hier ernsthaft ist, dieses schon hier andenten, dass eine solche Richtigkeit der Eigennamen nicht statt finden kann, weil Jeder für Jeden eine eigne Ursache finden würde zu einem eignen Namen.

Ebend. Z. 39. Denn er allein etc. So ist auch in Sokrates Anführung hier der obige Vers verändert.

S. 29. Z. 26. 27. nicht eines Menschen Abkömmling. Hier weiss ich in der That mit dem Bekkerschen Text nichts zu machen wenn man nicht fast unerträgliche Ellipsen annehmen will, sondern ich halte mich ruhig an das ἄλλο δὲ. Das erste μόσχον aber habe ich wieder eingeführt.

S. 30. Z. 2. die bekannten Selbstlauter. Buchstäblich so, „nicht unmittelbar sie selbst, bis auf vier ε und η, ο und ω." Nämlich das ψιλὸν und das μικρὸν und μέγα werden als eigene Beisäze angesehn, nicht als mit dem Laute selbst zu einem Worte seinen Namen bildend. Im Deutschen muss man sich freilich unter den „übrigen Selbstlautern" nur das y und das ä, ö und ü nach der alten Benennungsweise denken. — Im folgenden ist nur Zeta an die Stelle des Beta gesezt.

S. 31. Z. 31. Beweis seiner. Fast unbegreiflich ist die Uebereinstimmung der Handschriften zu einem sinnlosen und auch grammatisch nicht haltbaren Text wie ihn Bekker gegeben. Das kürzeste schien mir ohne weiteres nach dem Text des Stephanus zu übersezen wiewol es nicht unmöglich wäre mit geringeren Veränderungen denselbigen Sinn darzustellen. Wo aber doch nur gerathen werden muss, lohnt dies der Mühe nicht.

Ebend. Z. 35. Ermordung des Chrysippos. Diesen des Pelops Sohn aus erster Ehe liess seine Stiefmutter Hippodameia durch ihre Söhne Atreus und Thyestes umbringen. Was hernach zwischen diesen Brüdern selbst vorgefallen, ist zu bekannt um es zu erzählen. — Zu dem Wortspiel gehörte wol nicht nur ἀτηρὰ sondern auch ἀρετή; die Uebersezung aber hat dies und das folgende mehr ins Deutsche gespielt, und warum soll nicht,

wo es so getrieben wird, das Spiel auch aus einer Sprache in die andere gehn?

S. 32. Z. 6. wegen Ermordung des Myrtilos. Diesen soll während Reise, nachdem sie den Pelops listigerweise entfernt, Hippodameia überredet haben der Liebe mit ihr zu pflegen: als er es aber verweigert ihn bei dem zurükkkehrenden Gebieter desselben Gelüstes beschuldiget haben, worauf er von diesem in das nahe Meer gestürzt worden. Sophokles rechnet von hier an, als wäre alles folgende Strafe, das Unglükk des Hauses Electr. v. 508., welche Stelle offenbar auf Romulus angewendet Horatius nachgeahmt hat Epod. 7. 17—20.

Ebend. Z. 18 u. 19. jenes Schweben, Talanteia. So lehrt Spalding zu lesen statt ταντάλεία, und auch eine Bekkersche Handschrift liest so. Offenbar wäre auch ταντάλεία fast zu nahe, und liess kaum noch das Spiel mit τάλάντατος zu.

Ebend. Z. 37. frevelhaft. Entweder dass Zeus überall ein Sohn sein soll, der ja die Ursache des Lebens ist nach der Erklärung, oder weil Kronos überhin gehört sich dem χρόνος nähert, oder wegen des attischen κρόνος einfältig. — Weiter unten steht οὐρανία, nicht etwa als Name sondern als Beiwort zu ἐς τὸ ἄνω ὄψις, aus welchem Beiwort erst Οὐρανὸς abgeleitet wird.

S. 34. Z. 33. Von diesem nun sagt er. Hesiods Werke von Voss, Hauslehren v. 120—122.

S. 35. Z. 8. Und dies dünkt mich. Buchstäblich so „Und dies, „dünkt mich, will er vorzüglich sagen mit den Dämonen, weil sie vernünf„tig und δαήμονες waren, nennt er sie δαίμονας. Ja in unserer älteren „Sprache findet sich das Wort eben so. (worüber Heindorf nachzusehen) „Da„her - - - ein Dämon wird von jenem Namen der Vernunft genannt. Eben „das nun nehme auch ich an, dass jeder δαήμων der also auch gut ist, ein „δαιμόνιος ist u. s. w." — Die Hauptsache bei diesem etymologischen Spiel ist offenbar die Verbindung in welcher es steht mit dem unter σῶμα und ξδης, und diese Beziehung nicht zu verlieren, darauf musste sich die Nachbildung einschränken.

Ebend. Z. 26. nach der alten attischen Mundart. Dies altattische ist hier ohne Zweifel das nicht unterscheiden des ε und η; und das wenige abweichen ist die Verwechselung des Hauches. Offenbar also ist die altattische Ableitung die von Eros. Wie ist aber zu verstehen dass weiter unten gesagt wird die Heroen wären in der attischen Mundart Redner, wobei die andere Ableitung von ἐρεια zum Grunde liegt? Man müsste schon bedeutend auch in den ganz sichern Stellen des Textes ändern, um diesen Uebelstand zu beseitigen. Oder wollen wir glauben Platon habe eben hier das neuattische dem alten entgegensezend sagen wollen das alte Athen habe noch die aus göttlicher Liebe entstandenen Helden gekannt, das neue aber kenne keine anderen als Redner und Sophisten? Diese Undeutlichkeit auf der einen Seite und der Nachdruck auf der andern der auf die lezte Ableitung unverkennbar gelegt wird, machten es rathsam für diese etwas ähnliches im Deutschen zu erzwingen. Buchstäblich nun lautet das lezte Spiel so. „Also entweder will der Name dieses von den Heroen sagen, „oder dass sie Weise waren und gewaltige Redner und dialektische Männer,

„tüchtig im Fragen; denn εἴρειν heisst reden". — Das ἐρωτᾶν ist wol gewiss nur um des ω willen dazwischen gelegt. - - „Wie wir nun eben sagten in der attischen Mundart werden die Heroen zu Rednern und Ausfragern" u. s. w.

S. 36. Z. 10. Wie zum Beispiel. Buchstäblich „Διὶ φίλος, damit „uns - - - - - Sazes werfen wir das eine ι heraus, und sprechen die mittlere Silbe anstatt dass sie scharf war stumpf aus" (so dass Δίφιλος entsteht. — In dem folgenden muss man allerdings wie auch Bekker nach Buttmann gethan ὀξύτερα einsezen nach βαρύτερα. Denn das Geben und Nehmen des Tons stellt er dem Geben und Nehmen der Buchstaben gegenüber. Uebrigens ist die hier angeführte Methode freilich etwas zu leise für die Art, wie die deutsche Nachbildung mit dem Worte Mensch umgeht, aber für den ἄνθρωπος geschieht wahrlich auch mehr als für den Δίφιλος zu geschehen braucht.

Ebend. Z. 19. dadurch dass man Anfang und Ende. Buchstäblich so: „dadurch dass man ein α herausgeworfen und das Ende abgestumpft „hat." — Und gleich darauf „Sokr. Dieser Name ἄνθρωπος bedeutet, dass „- - - sobald er gesehen hat, das ist aber das ὄπωπε auch anschaut ἀνα„θρεῖ und das verbindet was er gesehen hat." Daher wird unter allen Thieren der Mensch allein mit Recht ἄνθρωπος genannt als ein ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

S. 37. Z. 8. dieses dabei gedacht. Genauer „Dass diese, wenn „sie sich bei dem Leibe befindet, die Ursache ist, dass er lebt, indem „sie ihm das Vermögen des Athmens ἀναπνεῖν verleiht und ihn erfrischt „ἀναψύχει. Sobald aber dieses erfrischende u. s. w." — Der zweiten Erklärung konnte das Deutsche ziemlich treu bleiben; die δύναμις ἡ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει wird φυσέχη genannt und daraus ψηχὴ gemacht.

Ebend. Z. 27. Ganz lächerlich. Wenn man es nämlich auf die Kälte zurükkführt, da dem Leben offenbar Wärme zukommt. In dem unmittelbar folgenden entscheidet gegen die von Heusde vorgeschlagene Anordnung der Personen die hinter dem Ναὶ so ganz abgebrochen eintretende Erklärung; sonst wäre sie wol vorzüglicher.

Ebend. Z. 33. die Körper wären die Gräber. Theils der Nachbildung wegen, aber auch wenn sich auch hier eine andere dargeboten hätte, schon wegen der Gleichförmigkeit mit Gorgias Ed. Steph. 493. a. Uebers. S. 75. war Körper nothwendig statt Leib, so sehr auch lezteres in dieser Zusammenstellung das gewöhnlichere ist und das richtigere. Für die beiden ersten Ableitungen hat die Ursprache den Vorzug, nur die eine Abänderung σῆμα statt σῶμα zu gebrauchen, und bei der lezten σῶμα von σώζειν abgeleitet ganz unverändert zu lassen. Daher es buchstäblich am Schlusse so heisst „und darum sei nun dieser für die Seele genau wie er heisst bis „sie ihre Schuld gebüsst hat, ihr Rettungsmittel σῶμα, und man darf nicht „einmal einen Buchstaben ändern." — Bemerken muss man wie vorher die Seele als den Leib belebend, hier aber der Leib als die Seele noch vom Untergange errettend erklärt wird.

S. 39. Z. 12. Osia genannt wurde. Wie aber gar keine Verbindung zwischen ὠσία und ἑστία gemacht wird, als sei eines schon das andere, das ist fast wunderbar. Ein augenscheinlicher Beweis aber wie leicht

Platon das etymologische nimmt, ist wol auch dies, dass er um das ionische Philosophem zu finden eine offenbar dorische Glosse annimmt; so wie dass er vorher wo er gewiss die eleatische Ansicht im Sinne hat die Verwandtschaft von Ἑστία und ἑστάναι ganz vernachlässigt, eben so wie bei dem μενάρσι die nachher so häufig gebrauchte Formel, wonach Ἑστία das sein würde, was das gehende zum Stehn bringt. Es lag ihm aber daran hier nur das hervortreten zu lassen, wobei die Sprache zu ionisiren scheint.

Ebend. Z. 35. beiden ihre Namen von Flüssen. Ῥέα hängt leicht mit ῥεῖν zusammen, und bei Κρόνος hat Buttmann wol Recht, dass er an Κρουνὸς mag gedacht haben. Wie aber Sokrates hier, nun ihm der Schwarm ionischer Weisheit gekommen ist, die obige Ableitung von κόρος und νοῦς verlässt, sieht Jeder.

Ebend. Z. 36. Homeros. Der angeführte homerische Vers ist Ilias XIV, 102.

Dass ich den Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter.

Ueber Hesiodos drükkt sich Sokrates selbst so zweideutig aus, dass wir uns nicht wundern dürfen eine solche Stelle nicht zu finden. Die Orphische aber mag wol der Anfang sein des Hymnos auf den Okeanos:

Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα
Ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν, θνητῶν τ' ἀνθρώπων.

Dich Okeanos feir' ich, den unvergänglichen Vater,
Dich unsterblicher Götter und sterblicher Menschheit Ursprung.

S. 40. Z. 24. der Erschütternde, ὁ σείων. Die Freiheit den Artikel mit in den Namen zu ziehn werden wir noch öfter finden, ohne dass etwas besonderes darüber gesagt würde.

S. 41. Z. 37. wenn er sie auf die Art binde. Des Kronos Bande können wol nur die sein mit denen er selbst gebunden ist vom Zeus, und zwar so dass er nicht im Stande ist Andere zu binden wie es doch zu heissen scheint.

S. 42. Z. 1. alles schöne weiss. ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, wovon in dem Worte das α dasselbe bedeuten soll, was er hernach bei Apollon anführt. — Uebrigens ist hier nicht zu übersehen, dass am Hades das bindende das wesentliche ist und als ein gutes gesezt wird, also zum Dorischen sich hinüber neigt, die Persephone hingegen nach der ionischen Weisheit weise ist und nun die Ehe zwischen beiden gelobt wird.

Ebend. Z. 11. die Luft ἀὴρ Hera genannt. Vielleicht dachte Platon an die bekannten oft angeführten Empedokleischen Verse

Ζεὺς αἰθὴρ Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀΐδωνεὺς
Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρουνῶμα βρότειον.

Ebend. Z. 17. die Persephone betrachten. Wegen des darin enthaltenen φόνος, Mord; so auch mit Apollon wegen ἀπόλλυμι ich verderbe.

S. 43. Z. 15. nennt man diesen Gott Aplos. Auch in der Ursprache muss man Ἁπλὸν lesen, nicht Ἁπλόν. Denn was dabei faktisches zum Grunde liegt kann nur ein fehlerhaftes durch falsche Betonung entstandenes Verkürzen der mittleren Silbe sein; woher aber der schiefe Hauch sollte gekommen sein lässt sich nicht begreifen. Dass aber Platon bei seinen etymologischen Spielen sich erlaubt auf ihn ob er scharf oder stumpf sei gar keine Rükksicht zu nehmen, das wissen wir schon.

Ebend. Z. 41. weil sie sich willig beweiset. Nämlich nicht von dem Worte, welches er selbst anführt ἐθελήμων abgeleitet, denn θ und τ scheint Platon doch nicht verwechseln zu können, sondern wie Heindorf ganz richtig bemerkt, von dem dorischen λῆ sie will. — Den Untergang der Niobe will Sokrates der Göttin eben nicht anrechnen.

S. 44. Z. 21. dem Hesiodos. Theogonie 195 folg.

Doch Aphrodite
Nennen sie Götter sowol als Menschen; weil sie aus Meerschaum
Aufwuchs.

S. 45. Z. 38. dass du erkennest. Nach Homeros Ilias V, 221.

Dass du erkennest
Wie doch troische Rosse geübt sind.

S. 46. Z. 14. Auch die Iris. Obgleich keine von allen Bekkerschen Handschriften auch nur die leiseste Bestätigung gebracht hat für Heindorfs Vermuthung dass dies von der Iris nicht Platons Hand sei: so bestätigt doch Bekker selbst den Verdacht durch Einklammerung. Da Hermogenes in Bezug auf sich selbst nach dem Hermes gefragt hatte: so ist der ohnedies sehr dürftige Zusas schlecht an seiner Stelle, oder wenigstens müsste Hermogenes ihn auch in seiner Antwort mit einem scherzenden Worte berührt haben. — Uebrigens werden wir ausdrükklich daran erinnert dass auch die Heroen von εἴρειν abgeleitet wurden. Beim Pan aber übersehe man nicht die Beziehung auf den λόγος ἀληθὴς und ψευδής, und gedenke dabei an Platons Widerwillen gegen die mimische Poesie und die historischen Mythen.

S. 47. Z. 9. Diese nun könnte so heissen. Hier musste die Uebersezung weiter abweichen; wörtlich hätte sie so gelautet. „Dies dünkt „mich wird sich besser zeigen, wenn wir uns des dorischen Wortes bedie„nen, die Dorier nämlich nennen ihn Ἅλιος, und so könnte er heissen, weil „er wenn er aufgegangen ist die Menschen zu einander sammelt, ἀλίζει, „auch deshalb weil er sich in seinem Lauf immer um die Erde wälzt, ἀεὶ „εἰλῶν, auch weil er, was aus der Erde hervorwächst in seinem Umlauf „mit Farben schmükkt, und dieses bunt machen heisst auch αἰολεῖν.

Ebend. Z. 22. hell und glänzend. Auch hier sehe der Leser, wie weit sich die Nachbildung von dem Urbilde entfernt hat, nachdem er schon oben an die Stelle des Mondes Σελήνη gesezt hat. „Licht und Glanz (σέλας) ist doch dasselbe? „*Hermogenes.* Ja. *Sokrates.* Und neu und alt (νέον und „ἔνον) ist dieses immer am Monde, wenn die Anaxagoreer Recht haben. „Denn indem sich die Sonne im Kreise um ihn herum bewegt, wirft sie „immer ein neues Licht darauf, das alte aber ist das des vorigen Monates. „*Hermogenes.* So ist es. *Sokrates.* Und Viele nennen doch den Mond „σελαναία? *Hermogenes.* Ja. *Sokrates.* Weil er nun immer alten und „neuen Glanz oder Licht hat, kann er mit Recht vorzüglich σελαενονεοάεια „heissen, und gut zusammengeklappt heisst das σελαναία." Die auseinandergezogenste Vollständigkeit der Ableitung ist hier gewiss beabsichtigt, und daher Bekker auch mit Recht bei der längsten Form geblieben ohnerachtet auch σελαεννεοάεια schon recht hübsch ist.

Ebend. Z. 34. Der Monat. Mehr freilich fällt es im Deutschen auf als im Hellenischen von Monat eine andere Ableitung hören zu müssen als

von Mond. Genau lautet die Stelle so: „Der Monat, μείς, könnte von dem „Vermindert werden μειοῦσθαι mit Recht μείης heissen, und die Sterne, „ἄστρα, scheinen von dem Bliz oder Schimmer, ἀστραπή, ihren Namen zu „haben; dieser aber weil er macht dass man die Augen umwendet, ὤπα „ἀναστρέφει, hiesse ἀναστρωπή, nun aber wird er schöner gemacht und heisst ἀστραπή. — Die Strahlen sind dem Uebersezer wol am meisten misslungen weil sie zu komisch abgeleitet sind, als dass nicht Hermogenes etwas darüber hätte ausrufen müssen.

S. 48. Z. 25. Die Luft aber. Buchstäblich „Aber die Luft, ἀὴρ, „Hermogenes, sollte die so heissen, weil sie von der Erde aufhebt, αἴρει? „oder weil sie immer fliesst, ἀεὶ ῥεῖ, oder weil der Wind aus ihr entsteht, „indem sie fliesst? Die Dichter nämlich nennen die Winde ἀήτας; vielleicht „meint er also wie wenn einer sagte windfliessendes πνευματόῤῥουν oder „ἀητόῤῥουν." — Die folgenden Worte ὅθεν δὴ - ἀήρ wollen wirklich gar nichts weiter sagen als was schon gesagt ist, und so möchte ich sie gern mit Heindorf verwerfen, wenn sich auch nur Eine Spur in allen Handschriften gezeigt hätte. Nur Ficin hat sie auch so nichtssagend gefunden und so bei dem ἴσως οὖν λέγει untergestekkt, dass es fast aussieht als hätten sie ihm gefehlt.

Ebend. Z. 32. weil er die Luft. „Weil er immer läuft, ἀεὶ θεῖ, „um die Luft fortfliessend, περὶ τὸν ἀέρα ῥέων, hiesse er mit Recht ἀεί„θεήρ." — Ueberall nämlich bei den alten Naturforschern umfliesst die Luft das Feste, der Aether aber die Luft, manchen ein zwiefacher, ein eigenthümlicher um jeden Weltkörper, und ein allgemeiner unendlicher in welchem der besondere. Um dies nicht zu verlieren schien Allesdreher vorzüglicher als das dem Tone nach nähere Ewigdreher.

Ebend. Z. 34. Was aber Erde. „Was aber Erde sagen will versteht „man besser wenn man sie γαῖα nennt. Denn so wurde mit Recht die Er„zeugerin γεννήτειρα genannt, auch nach dem Homeros, der das geworden„sein, γεγενῆσθαι, immer durch γεγάασι ausdrükkt.

Ebend. Z. 41. Die Zeit und das Jahr. Da die Horen hier gar nicht persönlich vorkommen, so konnte das Wort nicht als Eigenname, sondern musste wie die übrigen allgemeinen Benennungen behandelt werden; deshalb nun konnten sie aber als Jahreszeiten nicht dem Jahre vorangehn, woher denn, und weil wir nicht zwei Namen für Jahr haben wie die Hellenen, einige Veränderungen in dem ganzen Absaz nöthig wurden. Eigentlich wäre die Stelle so wiederzugeben. „*Hermogenes.* „Die Horen „(ὧραι) und das Jahr, ἔτος. *Sokrates.* Die Horen (ὧρας) muss man nur „wie auf Attisch vor Alters ὅρας nennen. Denn ὅραι sind sie weil sie „dem Winter und Sommer, den Winden und den Früchten der Erde ihre „Zeit bestimmen, und dieser Bestimmung wegen (ὁρίζουσαι) hiessen sie mit „Recht ὅραι. Jahr aber, ἐνιαυτὸς und ἔτος scheint ganz dasselbe zu sein. „Denn was alles wachsende und werdende jedes an seinem Theil ans Licht „bringt, und durch sich selbst prüft (αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζον), das kann „mit Recht, so wie wir oben sagten, dass der Name des Zeus eigentlich „zertheilt wäre und Einige ihn Δίς nannten Andere Ζεύς, eben so getheilt „von Einigen ἐνιαυτὸς genannt werden, weil es durch sich selbst, ἐν ἑαυτῷ, „und von Andern ἔτος, weil es prüft, ἑτάζει, und die ganze Erklärung ist,

„dass das durch sich selbst prüfende, wiewol Eins, doch zwiefach benannt „wird, so dass zwei Worte ἐνιαυτὸς und ἔτος aus der einen Erklärung ge„worden sind."

S. 50. Z. 12. Die Gesinnung. Diese Uebersezung von φρόνησις, welche nur der darf gelten lassen, der auch in unserer Sprache keine schlechte Gesinnung gelten lässt, wurde nothwendig durch die bei σωφροσύνη genommene, wiewol anderwärts wie bei εὐφροσύνη wieder vernachlässigte, Beziehung auf φρόνησις. Auch ist etwas in der Ursprache erst bei νόησις vorkommende hier zu φρόνησις heraufgezogen worden. Uebrigens ist die Bedeutung, die hier dem ge und ver beigelegt wird, nur im voraus genommen dieselbe Freiheit, deren sich Platon mehrmals mit der Endung ία bedient. — Das Ganze dieser vier Etymologien lautet so: „Die Vernünftig„keit, φρόνησις, denn sie ist der Bewegung, φορᾶς, und des Flusses ῥοῦ, „Bemerkung νόησις. Man könnte sie auch denken als den Genuss der Be„wegung, ὄνησις φορᾶς, auf jeden Fall bezieht sie sich auf die Bewegung. „Wenn du willst die Einsicht, γνώμη, deutet auf alle Weise auf der Er„zeugung, γονῆς, Betrachtung und Anschauung, νώμησις. Denn Anschauen „und Betrachten ist einerlei"); wiewol Ficin kürzer gelesen zu haben scheint γονῆς νώμησιν· τὸ γὰρ νωμᾶν σκοπεῖν ἐστιν.) „Und der Gedanke, νόησις, „selbst ist das Ausgehn auf das Neue, νέου ἔσις, dass die Dinge aber neu „heissen, deutet darauf, dass sie immer werdend sind. Dass nun die Seele „hiernach verlangt, bezeugt der, welcher das Wort νεόεσις gemacht hat. „Denn νόησις hiess es nicht ursprünglich, sondern statt des η muss man zwei ε sprechen, νεόεσις. Die Besonnenheit, σωφροσύνη, aber ist offenbar „die Erhaltung dessen, was wir schon betrachtet haben, der φρόνησις."

Ebend. Z. 27. Darum muss man. Ehe sich hier der freieren Nachbildung die buchstäbliche Uebersezung gegenüberstellt, muss erst über den Text selbst einiges gesagt werden. Vergleicht man nämlich diese Stelle mit der andern über die ἐπιστήμη Ed. Steph. 437. b., so sieht man offenbar dass in dieser ersten eine Etymologie gewesen sein muss, welche das Wort auf πιστήμη zurükkbrachte. Denn dass jene zweite Stelle in diesen Worten ganz gesund ist und nicht etwa ἐκβάλλοντας in ἐμβάλλοντας zu verwandeln, obgleich viele Bekkersche Handschriften dort so lesen, das erhellt ganz ungezweifelt aus dem τὴν ἀρχήν. Hält man nun dies fest, so kommt man leicht auf den Gedanken, dass Platon in unserer Stelle gar nicht das ἕπεσθαι habe nachbilden gewollt, welches auch seinen Gedanken nicht vollständig ausdrükkt, sondern das bei den Dingen bleiben, das treu sein, kurz das πιστόν. Dies bestätigt sich theils durch das gänzliche Stillschweigen über die zweite Hälfte des Wortes, welche doch mit dem ἕπεσθαι nichts zu thun hat, und wenn auch das ἑπε wieder hergestellt würde (nämlich nur gegen diese Verbesserung von Heindorf darf man etwas sagen, nicht gegen die gemeine Lesart ἐπισημένη die nicht einmal soviel verdient) doch ganz unerklärt bliebe; theils auch durch die andere Wendung, welche dem πιστὸν in der zweiten Stelle gegeben wird. Daher lese ich mit Comarius διὸ δεῖ ἐκβάλλοντας δὴ τὸ ἑ πιστήμην (wie leicht kann hier ausgefallen sein ἀπὸ τοῦ πιστὴν μένειν, wie wol das πιστὸν eben so wenig ausdrükklich hier zu stehen braucht, als oben das weit weniger geläufige λῇ) αὐτὴν ὀνομάζειν. „Daher muss man das ε wegwerfen, und sie πιστήμη nen-

„nen." Was für die zweite Stelle noch zu erinnern bleibt, wird sich dort finden.

Ebend. Z. 30. Verstand aber. Eigentlich so „Verstand aber (σύνεσις) scheint so (nämlich wie das Hauptwort sich darstellt) „gleichsam Folgerung συλλογισμὸς zu sein" (nämlich σύνεσις von ἵημι, Zusammenschiebung, Zusammenbringung der Dinge). „Wenn man aber verstehen, συνιέναι, sagt, „wird es ganz dasselbe wie wenn man erkennen sagt. Denn συνιέναι „(von εἶμι) sagt dass die Seele mitgehe mit den Dingen." Diese zwiefache Beziehung wusste die Nachbildung nicht zu erreichen.

Ebend. Z. 34. So auch die Weisheit. „So auch die Weisheit be-„deutet das Betasten der Bewegung. Dunkler ist das freilich und fremder. „Man muss sich aber aus den Dichtern erinnern, dass sie oft wenn sie „einen beschreiben sollen der anfängt schnell vorzuschreiten sagen ἐσύθη, „er stürmte. Ja unter den Lakedämoniern hiess sogar ein berühmter Mann „Σόος, denn jedes schnelle Andringen nennen die Lakedämonier so. Einer „solchen Bewegung, eines σόος Berührung, ἁφαφὴ" (dies soll demnach in dem φια liegen) „bedeutet also die Weisheit offenbar unter Voraussezung „des Bewegtseins der Dinge."

Ebend. Z. 40. dem gültigen. Eigentlich dem lobenswerthen, ἀγαστὸν und so auch hernach ἀγαστὸν θοὸν, das lobenswerth schnelle. — Man könnte hier leicht ändern wollen ἔστιν οὖν οὐ πᾶν, ἀλλά τι αὐτοῦ, τὸ ταχὺ, ἀγαστόν. Denn offenbar musste nach dieser Theorie alles langsame, als dem gebundenen und feststehenden nahe, schlecht, alles schnelle aber gut sein, nicht aber unter dem schnellen selbst ein gutes und schlechtes sich unterscheiden lassen. Allein Platon konnte eben auch hier schon, wie weiter unten bei der Tapferkeit und dann bei dem willkührlichen, darauf hinweisen wollen, dass dieser Gegensaz doch nicht alles ausrichten könne, sondern sich ein anderer einschleichen müsste, der sich aber nach jenem Grundsaz weder erklären noch in der Sprache nachweisen lässt.

S. 51. Z. 5. auf die Thunlichkeit des gerechten. Eigentlich auf den Verstand vom gerechten, σύνεσις, so dass δικαιοσύνη ist δικαίου σύνεσις.

Ebend. Z. 10. durch dieses alles. In diesem durch liegt in der Ursprache das ganze Spiel; das δίκαιον wird zurükkgeführt auf durch alles hindurchgehend διαϊόν. Indess liegt doch wie man sieht auch das was in der Nachbildung die Hauptsache ist wirklich da, dass nämlich dieses zugleich das gehendste unter dem gehenden ist, und das regierende und rechtsprechende, wenn gleich allerdings durch die herrschende Verworfenheit auch das angedeutet werden soll, dass das wodurch alles werdende wird eigentlich nicht selbst ein werdendes sein kann. Es sind daher die Worte „und welches also erst das rechte gehende sei" und hernach „dieses rechte gehende" nur der Nachbildung wegen hineingesezt; und weiter hin lautet es buchstäblich „so führt es wolverdient diesen Namen „δίκαιον, nachdem es sich erst des Wolklangs wegen das z angeeignet hat."

Ebend. Z. 26. deswegen hiesse es eben. Ungewiss scheint mir in der That, ob durch diese Worte eine zweite Erklärung des δίκαιον oder beiläufig eine des αἴτιον soll gegeben werden.

Ebend. Z. 36. Aufsicht führend und allem seine Richtung gebend. Es ist wol eben so gut und der Sonne eben so anständig dies aus dem gerechten herauszunehmen wie das brennende κάον aus dem δίκαιον.

S. 52. Z. 22. als die entgegengesezte Bewegung. ἐναντία ῥοή. „Wenn man nun, fährt die Urschrift fort, aus dem Worte ἀνδρεία das „δ herausnimmt, so zeigt das Wort ἀνρεία die Sache selbst."

Ebend. Z. 28. Eben so bedeuten Mann. Buchstäblich „So liegen „auch männlich, ἄῤῥεν, und Mann, ἀνήρ, diesem ganz nahe und gehen auf „eine Bewegung nach oben, ἄνω ῥοή. Weib, γυνή, hingegen will wol Er„zeugung γονὴ sein. Das weibliche, θηλὺ, scheint aber von der Brustwarze, „θηλή, genannt zu sein, diese aber, o Hermogenes, weil sie das genährte „gedeihen, τεθηλέναι macht. *Hermogenes.* Das scheint wol, Sokrates. „*Sokrates.* Und das Gedeihen selbst scheint das Wachsthum der Jugend „abzubilden, dass es rasch und schnell geschieht, wie das auch nachgebil„det ist in dem Namen, indem man ihn zusammengesezt hat aus θεῖν, lau„fen, und ἅλλεσθαι, springen."

S. 53. Z. 4. Das ist nun wol. In der Ursprache „Dies (die Kunst, „τέχνη) bedeutet nun wol den Besiz des Verstandes, wenn man das τ weg„nimmt und zwischen χ und ν und ν (denn diese Wiederholung des καὶ „τοῦ νῦ muss man doch der Genauigkeit wegen dem Stephanus Dank wis„sen) und η ein ο einschiebt", ἐχονόη.

Ebend. Z. 13. so wie in Spiegel. Wenn dieses Spiel irgend eine besondere Bedeutung hat, so kann es nur die sein, dass derselbe Buchstabe ῥ, aus welchem er sonst die Beziehung auf ῥοῦς und ῥεῖν zu künsteln weiss, hier als bloss eingeschoben angesehen wird, und dies hat die Nachbildung wiederzugeben versucht.

Ebend. Z. 29. dass du mir nicht entnervest. Aus Ilias VI, 264.

Ebend. Z. 34. aus diesen beiden. Nämlich buchstäblich, aus μῆχος statt viel und aus ἄγειν, vollbringen, das Wort μηχανὴ zusammengesezt sein.

S. 54. Z. 8. denn das Ziehen. Genau „denn das λίαν (sehr) ist „eine Stärke, also der Seele grösstes (ὁ λίαν) Band, δεσμὸς, wäre δειλία „(Feigheit) wie auch die ἀπορία (Verlegenheit) etwas schlechtes ist." — Man bemerke nur, wie oben, freilich aus einem andern Gesichtspunkt, das Verlangen das stärkste Band der Seele war, nämlich das nach dem Erkennen und Besserwerden.

Ebend. Z. 14. eine Unbefangenheit. So deutlich wie in der Ursprache durch εὐπορία ist im Deutschen nicht der Gegensaz zu der vorhergehenden Verlegenheit, ἀπορία.

Ebend. Z. 17. Richtig also. Buchstäblich „Richtig also wäre es sie ἀειῤῥείτη (die immerfliessende) zu nennen. Vielleicht meint er aber auch αἱρετὴ, weil sie die wünschenswürdigste Beschaffenheit der Seele ist."

Ebend. Z. 40. diesen Namen gegeben. In der Ursprache ἀεισχόῤῥουν, zusammengesogen αἰαχρόν.

S. 55. Z. 3. das redliche. Ungern nur weicht die Uebersezung hier ab von ihrer gewöhnlichen Art das καλὸν wiederzugeben, nur gerechtfertigt durch das was sie auch nöthigte, nämlich die beigebrachte Ableitung von καλοῦν, das rufende, benennende, welche so sehr von dem gemeinen

Gebrauch des Wortes abweicht, dass sie eine andere als die sittliche Anwendung desselben gar nicht umfassen kann.

S. 56. Z. 2. vortheilhaft und Vortheil. *συμφέροντα* und *σύμφορα* von dem *συμπεριφέρεσθαι*.

Ebend. Z. 4. und das Wort Gewinn. „*κέρδος* zeigt dir, wenn du „nur statt des *δ* ein *ν* hineinsezest, gleich was es will, dass es sich nämlich herausgehend in alles mischt (*κεράννυται*). Diese Eigenschaft wollte „der das Wort bildende durch den Namen bezeichnen, aber er hat ein *δ* „statt des *ν* hineingesezt und es *κέρδος* (statt *κέρνος*) ausgesprochen."

Ebend. Z. 11. wie etwa die Künstler. In der Ursprache sind es die Krämer, *κάπηλοι*, welche etwas *λυσιτελοῦν* nennen, wenn es seine Kosten dekkt *ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύῃ*; eigentlich aber soll es die Bewegung nicht ein Ende nehmen (*τέλος λαβεῖν*) und stehen oder ruhen lassen, sondern sie immer lösen (*λύειν*) wenn sie etwa zum Ziele (*τέλος*) kommen will, und daher als *φορᾶς λύον τὸ τέλος* soll es *λυσιτελοῦν* heissen. So wenig nun von *φορὰ* in dem hellenischen Worte selbst vorkommt, so wenig auch von Bewegung in dem Deutschen.

Ebend. Z. 21. förderlich aber. Die Uebersezung hat für *ὠφέλιμον* zwei Wörter aufgestellt, weil sie in der Folge ein solches wie unnüz brauchte, hier aber das förderlich dem hellenischen näher kam.

S. 57. Z. 1. zwischen den Lippen brummen. *στομωλῆσαι* ist gewiss keine eigne Art zu spielen, wie Schneider, lediglich aus unserer Stelle wie es scheint, und alsdann unstreitig etwas voreilig, folgern will, auch nicht wie Stephanus dichtet *ore tibiam inflare*, sondern es heisst mit dem Munde pfeifen. (*Pollux II*, 101. fügt der Citation unserer Stelle kein erklärendes Wort hinzu.) Man höre nur das Wort *βουλαπτεροῦν* (denn so wird *βλαβερὸν* erklärt aus *βούλεσθαι*, *ἅπτειν* und *ῥοῦς*), so wird schon die Tonfolge dies deutlich machen. Die Melodie des *προαύλιον τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς νόμου* muss allerdings etwas ähnliches gehabt haben. — Das gehnfängliche ist aber nicht vorzüglich gut zu pfeifen, darum musste etwas anderes an die Stelle gesezt werden.

Ebend. Z. 20. das ei und das d. In der Ursprache ist es das *ε* statt *ε* und *η* und das *δ* statt *ζ*; und statt der niederen Gegenden wird den Frauen der Ruhm ertheilt, dass sie die alte Mundart am längsten bewahren. Die Ableitungen von Tag haben sich in der Nachbildung fast umgekehrt. Denn in dem alten *ἱμέρα* wird hier, dass den Menschen erfreulich und erwünscht (*ἱμείρουσιν*) aus der Finsterniss das Licht kommt, gefunden und gebilligt; aus dem neuen *ἡμέρα* aber „Wiewol einige sagen, weil der Tag reif (*ἥμερα*) macht, darum sei er so genannt worden.

Ebend. Z. 38. Und das Thor. Ganz anders die Urschrift „Und das „Joch (*ζυγὸν*) weisst du doch nannten die Alten *δυογόν*. *Hermogenes.* Frei„lich. *Sokrates.* *Ζυγὸν* nun bedeutet gar nichts; davon aber dass zwei „zusammengebunden und so geführt werden (*τοῖν δυοῖν ἕνεκα τῆς δέσεως „ἐς τὴν ἀγωγὴν*) ist es mit Recht *δυογόν* genannt worden.

S. 58. Z. 7. scheint es doch. In der Ursprache scheint das *δέον* ein *δεσμὸς*, es ist aber ein *διὸν* oder *διϊὸν*, ein durchgehendes.

Ebend. Z. 19. So wird auch das hinderliche. Dieses hat freilich die Umkehrung des *δ* und *τ* gewissermaassen wieder umkehren müssen,

was dem ζημιώδες (schädlichen) nicht begegnet, welches durch die einfache Umkehrung von dem δοῦν τὸ ἰὸν, dem das Gehen bindenden, seinen Namen bekommt.

Ebend. Z. 27. die Wollust. Hier, wo Sokrates auch dem Hermogenes die Worte fast zu dicht aufträgt, ist es wol am besten ein ganzes Verzeichniss auf einmal zur Vergleichung herzusetzen. Die Wollust, ἡδονὴ, aufgelöst in ἡ ὀνὴ soll sein wie im Deutschen ἡ πρὸς τὴν ὄνησιν τείνουσα πρᾶξις. Der Schmerz λύπη von des Leibes διάλυσις ἐν πάθει, Auflösung in diesem Zustande. Die Quaal, ἀνία, die Verhinderung des Gehens, ἐμποδίζον τοῦ ἰέναι. Ἀλγηδὼν, das Wehe, ausländisch gebildet von ἀλγεινόν. Ὀδύνη, der Schmerz, von der ἔνδυσις τῆς λύπης, dem Einschleichen der Unlust. Ἀχθηδὼν (von ἄχθος, Last) von φορᾶς βάρος, Schwere der Bewegung. Χαρὰ, Freude, von χύσις ῥοῆς Ergiessung des Flusses. Τέρψις, Ergözung, von τερπνόν, eigentlich ἕρπνουν von ἕρπω und πνοή. Εὐφροσύνη, Heiterkeit, von εὖ ξυμφέρεσθαι, sich gut mitbewegen, eigentlich εὐφερωσύνη, ohne weder auf φρόνησις Rükksicht zu nehmen wie bei σωφροσύνη, noch auf σύνεσις wie bei δικαιοσύνη. Ἐπιθυμία, Begierde, von ἐπὶ τὸν θυμὸν ἴουσα δύναμις, auf das Gemüth angehende Kraft; θυμὸς aber, Gemüth, Trieb von θύσις und ζέσις ψυχῆς, von dem Kochen und Gähren der Seele. Ἵμερος, Reiz, von ἱέμενος ῥεῖ. Dies ist zu vergleichen mit *Phaedr. Ed. Steph.* 251 *c.* Uebers. S. 83. Πόθος, Sehnsucht, von ἄλλοθί που ὄν, anderswo seiend. Ἔρως, Liebe, von εἰσρεῖν, hineinfliessen; vergleiche *Phaedr. Ed. Steph.* 238. *c.* Uebers. S. 69, und 251 *b.* Uebers. S. 83. Ferner δόξα, die Vorstellung, von δίωξις, Verfolgung, oder von τόξου βολὴ, Wurf des Pfeils, οἴησις, Meinung, von οἴσις ψυχῆς, Hinwendung der Seele. Βουλὴ, Willen, βούλεσθαι, Wollen, βουλεύεσθαι, rathschlagen, von βολὴ, Wurf. Ἀβουλία, Unentschlossenheit ist ἀτυχία, ein Nicht getroffen haben. Ἑκούσιον, das freiwillige, ist εἶκον ἰόντι, weichend dem gehenden. Ἀνάγκη, Zwang, ist πορεία ἐπὶ τὰ ἄγκη, Gang in dem Engen.

S. 59. Z. 89. Der Gott geht eben zu Ende. Wenn gleich Sokrates seine Weisheit nicht einem Gott sondern dem Euthyphron zugeschrieben hatte: so glaube ich doch, dass an diesen Worten nichts zu ändern ist; nur dass Hermogenes schwerlich das ἤδη so wiederholen kann, sondern schon deshalb muss man die Worte dem Sokrates geben. Nur derselbe aber kann auch das βούλομαι διαπερᾶναι sagen, weil er ja durchgeht. Entweder also muss man ein Paar Worte des Hermogenes einlegen, oder man muss das βούλομαι διαπερᾶναι so ändern, dass Hermogenes es sagen kann; von welchen beiden Hülfsmitteln jenes das leichtere schien. Die folgenden Worte ἕως δὲ πάρεστιν ἡ ῥώμη, beweisen wol nichts gegen das τέλος ἤδη θεῖς, sondern Sokrates nimmt nur noch einen neuen Ansas.

S. 60. Z. 22. Das wonach geforscht ist. Ὄνομα oder ὀνομαστὸν ist ὃν οὗ μάσμα ἐστίν, das wonach Forschung ist. Ἀλήθεια, Wahrheit, ist θεία ἄλη, göttliches Umherschweifen, weit spasshafter freilich für die Wahrheit als das deutsche, zumal ἄλη die Bedeutung des Irrens hat und oft von Geistesverwirrung gebraucht wird. Ψεῦδος, das falsche, von εὕδειν, Schlafen, als Gegentheil der Bewegung, das ψ verbirgt. Ὄν und οὐσία, das seiende und das Sein muss ein ι bekommen und ἰὸν und ἰοῦσα

gehendes werden, so auch *οὐκ ὄν*, nicht seiendes, was auch *οὐκ ἰόν* heisst, *οὐκ ἰόν*, nicht gehendes.

S. 64. Z. 29. Die welche weder Laut noch Ton haben. Nämlich *ἄφωνα καὶ ἄφθογγα* ist eine Abtheilung der sonst *ἄφωνα* genannten stummen Mitlauter; die aber Platon hier *φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα* nennt, sind die sonst *ἡμίφωνα* genannten Mitlauter, die flüssigen mit dem *ϛ*, wenn nicht auch die hauchenden mit dazu gehört haben.

Ebend. Z. 34. alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte. Auch dieser verdorbenen Stelle leisten alle Bekkerschen Handschriften keine Hülfe. Es ist aber offenbar, dass die *ὀνόματα* selbst hier nichts mehr zu thun haben, und eben so wenig von *ὀνόματα ἐπιθεῖναι* die Rede sein kann, sondern wie im Phaidros *Ed. Steph.* 271. Uebers. S. 106. die Seelen eingetheilt werden und dann die Reden, und jede Art mit jeder zusammengebracht; so auch hier nachdem die Wörter auf ihre Elemente zurükkgeführt und diese eingetheilt worden sind, sollen nun eben so die Dinge auf ihre Elemente zurükkgeführt und diese eingetheilt werden, dann aber erst beide zusammengebracht und auf jedes Ding der ihm angemessene Ton bezogen und ihm als Name beigelegt werden. Der Hauptfehler liegt also auf jeden Fall in den Worten *ὀνόματα ἐπιθεῖναι*, und zwar so, dass auf jeden Fall in *ἐπιθεῖναι* ein anderer Infinitiv auf *ὄντα* zu beziehen latitirt, sei es nun *ἐπιδεῖν* oder *ἐπεξιέναι* oder was Jeder ähnliches für das nächste und wahrscheinlichste halten will, von *ὀνόματα* aber wol ungewiss bleibt ob es bloss eingedrungen ist, oder ob es ächt ist aber mit *ὡς* oder ähnlichem verbunden die Parallele andeuten sollte. Obgleich das erste das kürzeste ist und das leztere noch mehrere Veränderungen nach sich zieht: hat doch die Uebersezung dieses vorgezogen. Ausserdem hat auch das *εὖ* hier weder einen rechten Sinn noch eine gehörige Stellung und ist entweder eingedrungen oder muss *αὖ* heissen in welchem Falle aber *αὖθις* eingedrungen wäre. Hierüber jedoch braucht der Uebersezer sich nicht zu entscheiden. — Auch das *τε* nach *αὐτὰ* in diesem Saz ist mehr als verdächtig. Denn der Saz *ἐξ ὧν ἔστιν ἰδεῖν αὐτὰ* ist nur eine Erklärung des *εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα*, der andere Saz aber *καί εἰ ἔστιν ἐν αὐτοῖς* ist diesem coordinirt und hängt ebenfalls von dem in *ἐπιθεῖναι* latitirenden Infinitiv ab, die Dinge und die Töne. Da nun das Zusammenbringen beider, das *ἐπιφέρειν*, erst später eintritt, und Platon bei Auseinandersezungen wie diese nie unordentlich verfährt, sondern immer in gehöriger Reihe: so wirft dies den Verdacht, als ob sie der Siz des Fehlers wären, auf die Worte *ὀνόματα ἐπιθεῖναι*, welches Ausdrukkes sich Sokrates hier überdies nie bedient, sondern entweder *ὀνόματα θέσθαι* schlechthin, oder *θέσθαι ἐπί τινι*. Nimmt man nun dazu wie er sich in der Folge der Worte und Buchstaben bedient, um sein Verfahren mit den Dingen zu erläutern: so kann man nicht umhin zu muthmassen *ὥσπερ τὰ ὀνόματα* wie unten *ὥσπερ τὰ στοιχεῖα*. Ob man aber aus dem *ἐπιθεῖναι* soll *μυθέσθαι* machen oder was sonst am besten, das bestimme ein Anderer. — In dem gleich folgenden bin ich auch lieber Heindorfs Verbesserung gefolgt, als das leste so ganz lose nachzubringen.

S. 66. Z. 33. dass er auch ein Gehen. Buchstäblich so: „Dass „er auch eine *ἔφεσις* sein will, denn wir hatten ehedem kein *η*, sondern nur

„das ε. Der Ursprung aber ist von κίειν, welches ein fremdes Wort ist, „es bedeutet aber gehen. Wenn nun Jemand ihren alten Namen fände, „würde er in unsere Sprache übertragen ganz richtig ἴεσις lauten; nun „aber heisst sie von dem fremden κίειν und der Einführung des η und „Einschiebung des γ κίνησις; sie sollte aber κιείνησις heissen oder εἶσις." Diesem lezten Zusaz helfen die geringen Abänderungen, welche die Handschriften darbieten, gar nichts. Sonderbar aber wäre es, und dem bisherigen gar nicht angemessen wenn Platon hier gar keine Umbeugung annehmen, sondern die Endung der Endung schlechthin anfügen wollte. Richtig scheint mir nur alles heraus zu kommen, wenn man hier nur liest: sie sollte aber eigentlich κίεσις heissen.

Ebend. Z. 38. Das Stehen aber. Ist hier alles richtig, so kann man freilich nur mit Heindorf erklären, er meine στάσις habe ursprünglich ἀΐεσις geheissen. Allein schlecht wenigstens ist diese Stelle, und gar nicht andern Fällen ähnlich, wo auch etwas so derbes als rein eingeschoben soll angesehen werden. Und doch wiederum so gar nicht im Charakter eines fremden Zusazes, dass ich lieber glauben möchte, es wäre etwas ausgefallen.

S. 67. Z. 2. in Strömen und Strom. Die hellenischen Beispiele sind ῥεῖν und ῥοὴ, fliessen und Fluss, τρόμος, zittern, τραχὺς, rauh, κρούειν, klopfen, θραύειν, zerstossen, ἐρείκειν, zermalmen, θρύπτειν, zerreiben, κερματίζειν, zerbröckeln, ῥυμβεῖν, schleudern. — Man bemerke übrigens, dass in κίνησις selbst eben so wenig ein ῥ vorkommt als in Bewegung und Fluss.

Ebend. Z. 9. das g hingegen. Statt dessen hat das hellenische das ι wegen gehen, ἰέναι, wie denn auch nichts beigebracht ist, als dieses und ἵεσθαι.

Ebend. Z. 11. w, s, sch und z. Das hellenische hat hier φ, ψ, σ und ζ als πνευματώδη, hauchende, Buchstaben und führt an ψυχρόν frostig, σεισμὸς, Erschütterung, ζέον, siedendes, φυσώδες, das schwellende, aufgeblasene.

Ebend. Z. 17. bei d und t. Diese beiden Buchstaben allein werden hier angeführt in der Urschrift, und ihre Eigenschaft nur belegt durch δεσμὸς und στάσις, wobei zu bemerken, dass das billige δέον und das gerechte δίκαιον als διὸν und διαῖὸν erklärt eben dies d haben, wie im Deutschen das billige das b hat, und das gerechte das t, und dass bei στάσις kurz zuvor das στ für eingeschoben erklärt worden, was sich im Deutschen dadurch aufwiegt, dass es sich nicht enthalten kann der Ruhe das R zu geben.

Ebend. Z. 20. dass bei dem l. Was dem l allein und hernach dem vereinigten gl und kl, lezteres ist ein Zusaz der Uebersezung, zugeschrieben wird, leidet auch nach der Urschrift keine strenge Scheidung.

Ebend. Z. 27. das a widmete er. Dem α giebt das hellenische das grosse, μέγα, dem η das lange, μῆκος, weil die Buchstaben μεγάλα sind. Dem runden gehört das ο und das kugelrunde ist das στρογγύλον.

S. 68. Z. 9. unter das grösste. Die zuerst von Böckh angerathene Auslassung des μεγίστοις hat doch wenigstens Eine Handschrift bestätigt. Wiewol freilich dieses Eine wahrscheinlich nur durch einen Fehler, zu dem zwiefache Veranlassung war.

Ebend. Z. 12. wenn noch so geringes. Hesiods Werke von Voss, Hauslehren v. 361.

Ebend. Z. 30. in der Bittgesandtschaft. *Ilias IX*, 644. 645.

S. 69. Z. 3. nach jenem Dichter. *Ilias I*, 343.

S. 73. Z. 3 bis 5. so kann man ... nicht sagen. Der Sinn erfordert unausbleiblich zu dem *ἀλλὰ τοπαράπαν οὐδὲ γέγραπται* vorher eine Verneinung, welche das ganze *γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα, οὐ μέντοι ὀρθῶς* umfasst, und am wolfeilsten ohnstreitig findet man sie, wenn man mit Bekker nach Heindorf liest *ὅταν ... οὐ γέγραπται....*

S. 76. Z. 5. und das Reiten. Es scheint als könnte die Uebersezung, zumal sie doch die folgende bedenkliche Frage in andere Worte legte, hier ganz treu geblieben sein und Härte für *σκληρότης* gesezt haben; es ging aber doch nicht. Das Reiten zwar, welches hernach Kratylos fordert ohne es auszusprechen, klingt vollkommen so barbarisch als *σκρηρότης*, aber harr statt hart konnte Kratylos gar nicht vorschlagen wollen. Auch hat wol Platon diesmal nur unbedacht oder ungern ein Wort gewählt, welches aus dem Umfang, den er der Bedeutsamkeit des ρ angewiesen hatte, eigentlich herausgeht; ein Uebelstand, den die Uebersezung vermeiden konnte.

Ebend. Z. 7. das t aber. Auch hier befindet sich die Uebersezung in dem besseren Fall das dem r grade entgegengesezte in Einem Worte mit ihm zu verbinden; wogegen Platon nur auf das λ in *σκληρὸς* verweiset, welches als das glatte und leichte bezeichnend zwar dem Totalsinn des Wortes *σκληρὸς* ganz entgegengesezt ist, nicht aber der allgemeinen Bedeutung des ρ welches doch Platon vorher als das eigentlich bedeutsame Element in dem Wort herausgehoben hatte. Dafür aber liegt vielleicht in dem platonischen Worte die Andeutung, dass die Bedeutsamkeit der Buchstaben ihnen nicht schlechthin zukomme, sondern zugleich durch die Verbindungen bestimmt werde.

Ebend. Z. 11. andere Gegenden. Die Eretrier sind es hier welche bei dem vorigen Worte bleibend *σκληροτὴρ* sagen für *σκληρότης*. Daher auch Kratylos hernach antwortet „vielleicht um Bewegung darzustellen." — Hier ein anderes Beispiel zu wählen war unvermeidlich.

S. 78. Z. 40. wie bei Figuren. So scheint der Sinn rund herauszukommen, wenn man wie auch Bekker interpungirt kein Kolon sezt hinter *οὐδὲν ἄτοπον*, sondern auf das folgende *τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν* bezieht, und das dazwischen stehende als eine von jenen dem Platon so geläufigen in den Hauptsaz sich verschmelzenden Parenthesen ansieht.

S. 79. Z. 14. das Wort verstehen. Die Uebersezung musste hier *ἐπιστήμη* vertauschen mit *συνιέναι* und also eben so die frühere Erklärung dieses Wortes — S. 48. Z. 35. — berükksichtigen, wie hier die von *ἐπιστήμη* berükksichtiget wird. — Wenn man übrigens nicht annehmen will, dass in der ersten Stelle ausser dem Herauswerfen des ε welches *πιστήμη* giebt, noch eine andere Erklärung gestanden habe, wozu dort gar kein Anzeichen ist, so muss man sich wol gefallen lassen hier so zu lesen *ἀλλὰ [τὴν] ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐκβολῆς· ἐν τῷ ι.* Dieser nicht weiter bezeichnete Einschub ist wol als eine Verdoppelung zu denken *ἐπιϊστήμη*, die Sokrates für nöthig halten konnte um die Verwandlung des π in φ zu

vermeiden. Wörtlich übersezt hiesse nun die Stelle so: „das Wort ἐπιστήμη, „Erkenntniss, wie zweideutig . . . und wie es weit richtiger ist den Anfang „so zu sprechen wie wir jezt thun, als das ε wegzuwerfen und πιστήμη zu „sagen, sondern statt jenes Herauswerfens lieber noch hereinzusezen bei dem ι."

Ebend. Z. 26. das Versehen und der Nachtheil. In der Urschrift ἁμαρτία als ἀμάρροια oder ὁμαρτία dem συνιέναι entsprechend und συμφορὰ dem συμφέρον; im Deutschen das Versehen gleich dem Verstehen und der Nachtheil dem Vortheil. — Hernach steht Trägheit und Unbändigkeit für ἄμαθία als ἅμα θεῷ πορεία Gang mit Gott, und ἀχολασία als ἀχολουθία, das den Dingen Nachfolgen.

S. 80. Z. 21. Eben sagtest du doch. Wer kann sich wol überwinden das ἐν τοῖς πρόσθεν mit zu übersezen, wenn es sich auch auf den nächst vorhergehenden Saz beziehen soll? Obgleich also auch hier die Handschriften schweigen, überseze ich doch als stände ἄρτι γὰρ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν, so dass ἄρτι sich auf den unmittelbar vorhergehenden Saz, ἐν τοῖς πρόσθεν aber auf S. 74. Z. 34. bezieht.

S. 81. Z. 25. ohne Hülfe der Worte. Ein erklärender Wink war hier wol zulässig. Denn offenbar bedeutet das ἄνευ ὀνομάτων nichts als gegen den aufgestellten Saz des Kratylos, dass die Worte nicht der Erkenntnissgrund sein sollen. An eine von der Sprache gänzlich getrennte Erkenntniss ist hier nicht gedacht.

S. 83. Z. 4. Ja es könnte auch. Dieses es ist natürlich nicht das eine Zeit lang oder immer sich gleich bleibende — denn diese beiden Säze sind nur parenthetische Erläuterungen — sondern es ist eben das obige nie auf gleiche Weise secunde.

ZUM SOPHISTEN.

S. 99. Z. 3. 4. einen Freund derer. Nicht des Parmenides und Zenon selbst, wiewol man sagt dass häufig das ἀμφὶ so gebraucht werde. Denn offenbar soll dieser Eleatische Fremdling als einem späteren Geschlecht zugehörig gedacht werden. Doch will ich deshalb das ἑταίρων, welches auch Bekker als verdächtig bezeichnet hat, keineswegs vertheidigen.

Ebend. Z. 7. nach der Rede des Homeros. Zwei Stellen der Odyssee hat Sokrates hier im Sinne IX, 270. 271.

Aber den Nahenden ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer
Der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.

und XVII, 485 — 487.

Denn auch selige Götter in wandernder Fremdlinge Bildung
Jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen,
Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen.

S. 100. Z. 6. Was doch eigentlich. Ich seze nach μάλιστα ein Fragezeichen, und beziehe das τί auf das vorige τὶ ταῦθ' ἡγοῦντο. Heindorf hat übersehen, dass die von ihm angeführten Beispiele alle weit bestimmter von einander unterschiedene Frageglieder enthalten, als τί und τό

ποιόντε sein würden, wenn sie auf ein und dasselbe Verbum bezogen werden sollten. Doch hat auch Bekker die alte Interpunction beibehalten.

Ebend. Z. 11. einen besonderen Begriff. Diese auch sonst schon vorgekommene Uebersezung von γένος ist hier durch das προσῆκτον vollkommen gerechtfertiget. Unmittelbar vorher aber schien es rathsam Gattung für dasselbe Wort beizubehalten.

S. 103. Z. 30. oder die Jagd. Neben der buchstäblichen Uebertragung des wahrscheinlich von Platon erst gebildeten Ζωοθηρικὴ konnte der Uebersezer sich nicht enthalten auch noch das einfache und gewohnte deutsche Wort aufzustellen.

S. 104. Z. 2. die Vogeljagd. Die Urschrift hat hier wol an ihrem ὀρνιθοθηρευτικὴ ein gebräuchliches Wort, zumal auch das verwandte ὀρνεοθηρευτικὴ vorkommt trotz des schweigenden Pollux, wenn nicht sein zwar von ὀρνιθεύω gebildetes ὀρνιθευτικὴ VII, 189., da es sonst nicht vorzukommen scheint, hieraus sollte verbessert werden müssen. Die Uebersezung ist leider nicht in dem Fall, ein entsprechendes gebräuchliches Wort zu haben; denn Vogelfang wäre nicht gleich gebildet. Im folgenden hingegen scheint ἑρκοθηρικὸν ein von Platon gemachtes Wort zu sein, ohnerachtet Pollux ἑρκοθηρευτικὴ hat.

S. 105. Z. 18. und von dieser. Hier hat sich die Uebersezung einen kleinen Zusaz erlaubt, um das gesagte doch auch als eine wenn gleich entferntere und spielendere Ableitung des Wortes kenntlich zu machen. Wenn der Leser noch frisch vom Kratylos kommt wird es ihn wenig befremden Angel mit hängen in Verbindung gebracht zu sehen.

Ebend. Z. 31. als einen wirklich klugen. Hier geht ein Wortspiel verloren. Denn in dem ὡς ἀληθῶς σοφιστὴν liegt eine Anspielung auf die weitere alte Bedeutung des Wortes, da es von Jedem gesagt wurde der sich in einer edleren Kunst auszeichnete. Hierauf geht auch die sonst nicht verständliche Antwort des Theaitetos.

S. 108. Z. 2. von der aneignenden. Hier sind mehrere offenbare Fehler daher entstanden, dass Platon sich hie und da anderer Worte als vorher bedient, neben welchen man dann aus Unverstand zum Theil an unrechten Stellen auch die früheren hingesezt hat. So ist das die ganze Reihe zerstörende κτητικῆς offenbar Erklärung von οἰκιωτικῆς und πεζοθηρίας von χερσαίας und wahrscheinlich auch ἡμεροθηρικῆς zu ἀνθρωποθηρίας; dagegen scheint nach diesem lezteren Worte πιθανουργικῆς oder ein gleichbedeutendes Wort verloren gegangen zu sein; denn erst von dieser, der βίαιος θήρα entgegengesezten war eben die ἰδιοθηρευτικὴ der eine Theil.

Ebend. Z. 29. 30. städtischer Verkauf. Hier tritt dem Uebersezer wieder die zwiefache Bestimmung des κάπηλος in den Weg, ein Kleinhändler zu sein und ein zu Hause bleibender. — So musste er auch oben Eigenhandel in einer etwas abweichenden Bedeutung gebrauchen.

Ebend. Z. 38. 39. und Gebrauch macht. τρέφεται καὶ χρῆται liest Heindorf dem ich mit Bekker folge.

S. 109. Z. 19. obgleich nicht minder lächerlich. Man kann hier in der That zweifelhaft sein ob Platon hier in ernsthafter Kürze sowol alle ἐπίδειξις als auch alles Lehren für Geld will für lächerlich erklären, oder ob das lächerliche nur auf die Namen gehen soll, in welchem Falle

denn aber nicht die ἐπιδεικτικὴ das vorige sein dürfte, denn dieser Name hat nichts lächerliches, sondern die ψυχεμπορικὴ und μαθηματοπωλικὴ würden als lächerliche Namen mit Recht beschrieben. Wahrscheinlicher ist doch dieses leztere.

S. 111. Z. 9. sind wir nicht gewohnt. Wir kennen freilich Streitgespräch nicht als einen üblichen Ausdrukk; doch möchte sich ihn ein Purist wol gefallen lassen für Disputation, welche ja ziemlich dem ἐριστικὸν entspricht.

Ebend. Z. 27. Und was sollte man wol. Καὶ τί τις ἂν liest mit Heindorf auch Bekker, und man muss ihnen folgen.

S. 112. Z. 6. Ich habe mich entschlossen das διακρίνειν stehen zu lassen, da nicht nur alle Handschriften das Wort enthalten, sondern auch eben weil es das lezte ist um so weniger angenommen werden kann, dass es aus einer erklärenden Randbemerkung in den Text sollte gekommen sein. — Die gleich folgenden Beispiele erläutert eine Stelle aus dem Staatsmann S. 191. 192., wo zuerst ξαίνειν erklärt wird als τῶν συνεστώτων καὶ συμπεπιλημένων διαλυτική, und dann von der κερκιστικὴ die eine Hälfte mit zur διακριτικὴ gerechnet, die andere also offenbar zur συγκριτικὴ. Jenes ist nun kaum anders zu erklären, als dass κρόκη und στήμων, Kette und Einschlag oder auch die beiden Hälften der Kette bei dem Festschlagen mit der Weberlade wieder von einander getrennt werden. Auf welche Weise aber das Spinnen eine Aussonderung gewesen, ob so dass von dem κάταγμα etwas nicht in Faden verwandeltes zurükkblieb, wie bei uns im Spinnen aus der Kraze, oder nur so dass während des Spinnens die frühere Aussonderung nicht fasriger Bestandtheile ergänzt ward, darüber ist dem Uebersezer die Manipulation der Alten nicht bekannt.

S. 113. Z. 19. als Kammerjägerei. Platon will sich hier besonders über das im Euthydemos S. 290. (Uebers. S. 299. 300.) gesagte rechtfertigen, deshalb war ihm der grellste Gegensaz gegen die Kriegeskunst aus dem Gesammtgebiet der Jagd der willkommenste. Dass die Uebersezung aber hier statt der Läuse die Mäuse einführt, mag das bekannte und noch leidlich zierliche Wort entschuldigen.

S. 114. Z. 21. überall wo es auch sei widerliche. Weit leichter war doch aus der Uebereinstimmung aller Ausgaben δυσειδὲς ἓν ὃν γένος das auch von Bekker aufgenommene wahre δυσειδὲς ἐνὸν γένος als aus dem Ficin die schlechte Lesart herzuholen, die Stephanus in den Text genommen hat.

S. 115. Z. 36. ob wir sagen sollen. Nur Heindorfs Interpunction, welcher ἆρα lesend hinter πλείω nur ein Komma sezt, heilt diese Stelle.

S. 118. Z. 33. vorzüglich mit Kenntnissen. Hier hat sich die Uebersezung eine kleine Ergänzung erlaubt. Denn der Ausdrukk τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα ist sehr lästig, weil er als Gegenstükk μαθήματα σώματος voraussezt, die so doch nicht leicht genannt werden. Hiezu kommt noch, dass doch nicht alles der Seele angehörige grade ein μάθημα ist. — Im folgenden macht Platon selbst eine kleine Abweichung vom vorigen. Oben nämlich war der αὐτοπώλης nicht ausdrükklich herausgehoben worden, und was hier als das fünfte auftritt, wurde daher dort als das vierte gezählt.

S. 119. Z. 15. lass uns zuerst eines. *ἀναλάβωμεν ἓν πρῶτον* liest Heindorf.

Ebend. Z. 19. ein Künstler im Streitgespräch. Die Uebersezung war hier fast genöthiget, eine von den späteren Abtheilungen *ἐριστικὸς* der früheren *ἀντιλογικὸς*, welche wir Wortwechsel übersezt hatten, unterzuschieben, und erst allmählich in die allgemeinere Bezeichnung des Widerspruchs einzulenken.

Ebend. Z. 31. auch darüber. Nämlich die Uebersezung verdammt das *τῶν*, um dem *περὶ* dieselbe Beziehung zu lassen, die es im folgenden und vorigen hat.

S. 120. Z. 5. die Protagoreischen. Dies geht gewiss auf die *ἀντιλογίαι* des Protagoras oder auf seine *τέχνη ἐριστικῶν*. Vielleicht ist gar aus unseren Worten die Schrift *περὶ πάλης Diog. Laert. IX*, 55. nur erdacht worden; denn dass sich Protagoras in solche Sachen so genau eingelassen haben sollte um ein eignes Buch über das Ringen zu schreiben, ist nicht wahrscheinlich.

S. 122. Z. 15. vermöge deren es möglich wäre. Kaum kann man die Zusammenfügung des Ganzen recht platonisch darstellen, wenn man nicht liest *τέχνην ἣ δυνατὸν αὐ τυγχάνει.*

Ebend. Z. 36. wir Alle. Wenn man sich über dies Alle wundert, und aus dem Ficin statt *πάντες* lieber *παρόντες* in den Text wünscht: so wollte ich man ginge noch einen Schritt weiter und läse *οἱ ἤδη* statt *οἶδε*, um es auf *πράγματα* zu ziehn, als Gegensaz zu dem *ἔτι πόῤῥωθεν ἀφεστηκότων* „wir schon dabei befindlichen." Dies wäre unstreitig das am meisten platonische; allein die zahlreichen Handschriften begünstigen keine Aenderung.

S. 124. Z. 15. Ja. Wenig abweichend von Heindorfs Verbesserung hat Bekker hier aus den Handschriften das richtige hergestellt. Und es wird wol auch dabei sein Bewenden haben, dass der mit Recht verworfene Saz aus einem unnöthigen Versuch den vorhergehenden zu verbessern entstanden sei.

Ebend. Z. 21. vom gehörigen Orte aus. Schwerlich kann wol *ἡ ἐκ καλοῦ θέα* diejenige Ansicht sein, auf welche die Verkürzungen nicht berechnet sind, und deren Resultat nothwendig ein hässliches ist; sondern die dem Künstler wolgelegene muss es sein. Daher ist wol das *οὐκ* zu löschen; endlich haben sich auch einige Handschriften gefunden welche dieses thun. Doch lässt sich auch eine andere Deutung denken, dass nämlich Sokrates doch die dem Künstler günstige Stellung des Beschauers eine *θέα οὐκ ἐκ καλοῦ* nennt, das *καλὸν* mehr im intellectuellen Sinne genommen in welchem es den Irrthum *αἶσχος* genannt hat, weil man nämlich von diesem Standpunkte aus die Verhältnisse des Gebildes nicht sieht wie sie wirklich sind.

S. 125. Z. 22. Nimmer vermöchtest du ja. Den verunstalteten Vers hat Heindorf sehr schön so hergestellt: *Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαὴς εἶναι μὴ ἐόντα.* In dem zweiten, der ein oft wiederkehrender scheint gewesen zu sein, kommt anderwärts *διζήσιος* vor.

S. 126. Z. 19. Dürfen wir nun etwa. In diesem Saze konnte das *τι* hinter dem ersten *λέγειν* nicht mit übersezt werden, auch ist an der

Aechtheit desselben billig zu zweifeln; wie denn auch Bekkers Handschriften darauf hinweisen, dass dieses τι aus dem folgenden μέντοι entstanden ist.

S. 127. Z. 7. Und wenn nichtseiendes, dann. Kleine Verbesserungen, wie diese Μὴ ὂν δὲ, ἆρα οὐ etc. sind kaum nöthig erst zu bemerken.

S. 128. Z. 8. denn schon durch die blosse Angabe. Mit Heindorf lese ich ἔν τι γὰρ ἤδη καὶ κατ' αὐτὴν ἂν etc. indem ich gar nicht sehe was für eine besondere πρόφησις hier noch gemeint sein kann.

S. 129. Z. 30. Aber es ist ja doch. Auch der Bekkersche Text will mich an dieser Stelle nicht befriedigen. Denn wenn ich οὐκ ὄν lese in dem Satz οὐκ ὂν ἀληθῶς γε φῂς: so will die Antwort οὐ γὰρ οὖν gar nicht passen. Darum ziehe ich noch das οὔκουν vor welches auch in den Bekkerschen Handschriften selbst noch hinreichend bevorwortet ist. Und dann bleibt es bei meiner Verbesserung die Worte Ἀλλ' ἔστι γε μήν dem Theaitetos zu geben, und die Worte πῶς; οὔκουν ἀληθῶς γε (sc. εἶναι αὐτό) φῂς verbunden dem Fremden. Den folgenden Satz οὐκ ὂν ἄρ etc. hat Heindorf dünkt mich befriedigend aufgehellt, wenn gleich eine sogestellte Wiederholung der Negation nicht viel Beispiele für sich haben möchte, doch mag es bei dem ἄρα sein Bewenden haben. Denn soviel bleibt wol gewiss, dass das zweite ὄντως, wie es auch die Handschriften gänzlich für sich hat, postulirt wird durch das vorhergehende εἰκὼν ὄντως, wenn man nicht etwa ohne irgend eine Zustimmung von Handschriften lesen will οὐκ ὄν ἄρα ὄντως ἐστὶν ὄντος ἣν λέγομεν εἰκόνα. Sollten aber beide ὄντως stehen bleiben, so würde dann allerdings eine Unterscheidung zwischen einem ὄντως οὐκ ὄν und einem οὐκ ὄντως οὐκ ὄν hier theils gar nicht an ihrer Stelle gewesen sein, theils müsste sie bestimmter sein entwikkelt worden. — Die ἐπάλλαξις nun, welche der Fremde dem Sophisten in dessen Namen er gesprochen hat zuschreiben will, ist nun die, dass das μὴ ἀληθινὸν in dem aufgestellten Sinne hernach in einem ganz erweiterten als das ἐναντίον ἀληθοῦς gesezt wird. Nämlich das ἀληθινὸν ist hier ganz dasselbe, was unten 265. b. im Gegensaz des Bildes αὐτὸ ἕκαστον heisst.

S. 130. Z. 6. unsere Seele stelle falsches vor. Es versteht sich wol von selbst, wie es auch der Zusammenhang deutlich genug ergiebt: dass Vorstellen hier in dem weiteren Sinne des gemeinen Gebrauchs genommen ist, wie auch das griechische Wort vorkommt, so dass unter Vorstellen das Urtheilen mit inbegriffen ist.

Ebend. Z. 32. wovon vor diesem die Rede war. Die ungenaue Uebersezung beweiset schon dass ich noch immer mit den Worten τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα nicht auf dem reinen bin; wiewol allerdings richtig ist, dass sie zum folgenden, wie ich sonst wollte, nicht füglich können gezogen werden. Eben so wenig aber sehe ich ein, wie dieser Ausdrukk stehen kann bloss um das Subject zu bezeichnen, da er so bestimmt ein Prädiciren in sich schliesst; sondern nur zum Behuf der Uebersezung nehme ich dies als das leichtere von Heindorf an. Am liebsten möchte ich daher glauben das Subject sei nicht wieder besonders genannt, und die schwierigen Worte stehen als Apposition zu den vorhergenannten Prädicaten, in dem Sinne „wie wir darüber schon vorher einig geworden sind." — Am Ende des Sazes nehme ich aus ein Paar Handschriften bei Bekker sehr gern δ λέγεις mit statt λέγεις.

S. 135. Z. 8. der ja doch keine Erklärung zuliesse. Auf jeden Fall muss die Muthmassung des Stephanus ἔχοι der ursprünglichen Lesart ἔχον weichen, und indem man vorher *Τό τε δύο* liest, wofür nun Bekker Handschriften genug anführt, dieser durch *καὶ* angeknüpfte Saz mit unter das *καταγέλαστον* gezogen werden. Dieses keine Erklärung zulassen ist es nun eben, was durch das folgende Dilemma erwiesen wird.

Ebend. Z. 19. sei wiederum nur eines Namens Eins. Ob auch aus den Handschriften die Schreibart *αὖ τὸ* hervorgeht ist nicht klar da Bekkers Apparat ganz schweigt, indess schreibt auch er so, und die Uebersezung deutet wol hinreichend an, dass der ganze Saz noch unter dem vorigen *συμβήσεται* steht. Eben diese Beziehung und die genaue Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen deutet das *αὖ* an, da von einem *αὐτὸ ἕν* zu reden hier gar nicht der Ort war. Schwierig kann in dem Saze nichts mehr sein, wenn man ihn nur an jene Voraussezung dass der Name mit der Sache dasselbe ist, anknüpft, nicht einmal das *ἑνὸς ἕν*. Denn Eins muss etwas haben was es zählt, es zählt aber hier nur sich selbst, weil es dasselbe ist mit dem seienden, und weil es zugleich dasselbige ist mit einem Namen zählt es nur einen Namen.

Ebend. Z. 25. wie ja auch Parmenides sagt. In der Fülleborn'schen Sammlung v. 98. folg., wo auch schon die richtige Lesart beigebracht war.

S. 136. Z. 2. Ein solches aber. Obgleich alle Handschriften hier *ὅλῳ* und *λόγῳ* verbinden so ist doch mit dem *ὅλῳ* hier gar nichts zu machen, und nur so ist es zu erklären dass erst *ὅλῳ* aus *λόγῳ* versehen ist, was leicht war, und hernach das richtige Wort hinzugefügt. Nur die Ausgaben haben das Geschikk gehabt grade das unrichtige allein stehen zu lassen. — Aehnlich aber noch ungünstiger ist es dem nächsten Saz,

Ebend. Z. 5. Soll nun das seiende ergangen, wo alle Bücher nur das unrichtige *ὅλον* nachweisen. Dass aber hier das auch von Bekker aufgenommene *ὄν* allein recht ist, geht ganz deutlich aus dem folgenden Saz *πεπονθός τε γὰρ μὴ ὂν* hervor, der gar nicht hieher gehören könnte wenn oben *ὅλον* stände.

Ebend. Z. 14. Wenn aber dagegen. Hier geht nun das zweite Glied des Dilemma an, wenn nämlich das seiende weil es wirklich das Eins selbst ist, und nicht nur an der Einheit Theil hat, aus Mangel an Theilen da Theil und Ganzes Wechselbegriffe sind, überhaupt nicht ganz sein kann. Das *ὑπ' ἐκείνου* nämlich muss auf das *ἕν* bezogen werden, und das nur hat die Uebersezung nicht sowol eingeschoben als aus dem *πεπονθέναι τὸ πάθος* herausgenommen. Ob aber nicht doch besser wäre *μὴ ἢ* zu lesen statt *ἢ μὴ*, das lasse ich dahin gestellt sein. — Dieses zweite Glied nun wird wieder in zwei Fälle getheilt, wenn das Ganze demohngeachtet ist und wenn es nicht ist. Da nun unten bei dem zweiten Falle nur *τὸ ὅλον* schlechtweg steht, nicht *αὐτὸ τὸ ὅλον*, so fragt sich, ob man nicht auch hier lesen sollte *ἢ δὲ αὖ τὸ ὅλον*, da denn *αὖ* die abermalige Theilung in zwei Fälle andeutete.

Ebend. Z. 31. ein Werden als seiend. Soviel als ein wirkliches Werden. Nämlich wenn jedes gewordene immer ein Ganzes geworden ist, weil nämlich eher das Werden nicht aufhört, so kann man auch wol sagen

das Werden sei allemal Werden eines Ganzen; ist also kein Ganzes, so ist auch kein wirkliches Werden. — In den folgenden Worten wird jeder Aufmerksame einen Fehler wahrnehmen, weil von einer Annahme, dass das ἓν nicht unter die ὄντα gehöre, hier gar nicht die Rede sein kann; ich muss es aber Heindorf wol Dank wissen, dass er nicht mit mir statt τὸ ἓν ἢ hat lesen wollen τῷ ἑνὶ, was nur eine halbe Maassregel war, weil auch dieses noch einer Rechtfertigung bedurfte. Also besser die Worte ganz gestrichen. Nur Schade dass die Bücher auch gar keine Abweichung enthalten.

S. 137. Z. 4. über das seiende und nichtseiende. Das bedeutende liegt hier in dem und. Diese διαχριβολογούμενοι nämlich welche das Sein und Nichtsein gegen einander hielten sind die überwiegend dialektischen philosophirenden vom Parmenides an, bis auf die aus der Schule des Gorgias welcher ja auch vornehmlich von den Verhältnissen des seienden und nichtseienden handelte; und bis auf diese eben hatte Platon nicht herabgehen wollen. Der folgende Ausdrukk aber ἄλλως λέγοντες geht auf die mehr real-philosophirenden, welche sich um das Nichtsein weniger bekümmerten, welches sowol von den Physiologen als von den ethisirenden sowol den pythagorischen als den materialistischen gesagt werden kann. Der Ausdrukk selbst zeigt hinreichend an, dass Platon die so beschriebenen aus einem ganz anderen Gesichtspunkt betrachtet. Man kennt seinen Widerwillen gegen den Demokritos, und nicht wenig Schuld daran ist wol, dass er durch dessen unverkennbaren Einfluss auf den Aristippos die sokratische Schule beflekkt sah.

S. 139. Z. 11. Vielleicht nun. Ich weiss noch immer mit diesem Saz nicht fertig zu werden ohne nach ἀπορρεῖν stärker zu interpungiren, und mit Heindorf auch ohne Bücher das εἰ δὴ in εἰ δὲ zu verwandeln. Denn bis πεπόνθασιν kann ich freilich mit Bekkers Text sehr gut ausreichen; aber das unverbundene σχύπει kann ich dann nicht vertragen.

S. 140. Z. 29. gewiss doch. Bei Heindorf und Bekker sind diese Worte dem Theaitetos gegeben, und die in den Ausgaben und der Uebersezung dem Theaitet gegebenen Das verstehe ich wol mit zu der folgenden Rede des Eleaten gezogen. Die Entscheidung ist schwer. Denn wenn gleich Heindorf Recht hat darin, dass man aber eine fragende Anknüpfung erwartet wenn die Worte Δῆλον ὡς κ. τ. λ. noch dem Fremden gehören sollen, wozu noch kommt dass Μανθάνω τόδε γε ὡς sich schwer trennen, indem man eben so gut oder vielmehr eben so schlecht bei τόδεγε als bei ὡς die andere Person kann eintreten lassen: so stehen doch die inneren Gründe auf der entgegengesezten Seite. Denn es ist fast zu schnell dass Theaitetos durchsieht, wie es sich verhält mit dem erkennen und erkannt werden, und nicht recht passend für den Eleaten das μανθάνω; so wie wenn Theaitetos die Sache schon durchgesehen hat diese ganze folgende Auseinandersezung überflüssig ist. Wogegen wenn Theaitetos μανθάνω gesagt hat, das τόδεγε in dem Munde des Eleaten die Einleitung zum folgenden ist, dass nämlich Theaitetos dieses wol auf die erste Andeutung könne verstanden haben, dass aber das weitere mit dem τὶ δαὶ πρὸς Διός beginnende ihm wol noch nicht eingefallen sei. — In diesem Zweifel nun habe ich das alte unberührt gelassen.

S. 141. Z. 12. es habe. Die Uebersezung kann das ἔχειν nicht verschlukken, wahrscheinlich aber hat es auch die Urschrift nur verloren nach dem ψυχῇ; wiewol in allen Bekkerschen Handschriften keine Spur davon zu finden ist.

S. 142. Z. 1. dass es unbewegt. ὡς ἀκίνητα zu lesen statt des jezigen ὅσα ἀκίνητα scheint mir noch immer eben so nothwendig als leicht. Denn will man mit Bekker das ὅσα ἀκίνητα retten, so muss man, wie auch Ficin gethan ξυναμφότερα ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα zum Subject machen und τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν λέγειν zum Prädicat, und so übersezen: muss er nur beides zusammen genommen alles unbewegte und bewegte das seiende und All nennen. Ich entschliesse mich aber hiezu ungern weil ὄν und πᾶν hier überall Subject sind. Und eben so verhält es sich etwas weiter unten (Uebers. S. 148. Z. 1.) in dem ganz parallelen Satz Οὐκ ἄρα κίνησις καὶ στάσις ἐστὶ ξυναμφότερον τὸ ὄν.

Ebend. Z. 7. O weh, Theaitetos! Die schon von Heindorf angegebenen Spuren der von ihm beigebrachten Verbesserung sind für mich auch jezt noch hinreichend, ohnerachtet durch die Bekkersche Vergleichung nichts hinzugekommen ist.

S. 148. Z. 32. die Erklärung beider zugleich. Der Satz ist allerdings schwierig wegen der unbestimmten Haltung der Ausdrükke. Der Schlüssel zur Erklärung scheint mir immer noch das γοῦν zu sein, welches wol nicht leidet dass der Inhalt ein Vorsatz sei den λόγος ganz aufzugeben; dass nun διωθεῖσθαι in einem hiemit zusammenstimmenden Sinne vorkomme lässt sich allerdings nicht nachweisen; nur διώκειν ist auch zweifelhaft und es findet sich in den Wörterbüchern nur eine zweifelhafte Stelle des Xenophon dafür angeführt, und wir können nur sagen wenn die unsrige noch dazu kömmt so möchte schon eine der andern zur Stüze dienen; εὐπροπέλαστα konnte ein mildernder Ausdrukk sein wenn διωθεῖσθαι seine gewöhnliche Bedeutung von sich stossen auch hier haben konnte; da dies aber unmöglich scheint, so bildet es wahrscheinlich einen Gegensatz gegen die tumultuarische bloss auf die Verwirrung des Gegners ausgehende Verfahrungsweise der Euthydeme und ähnlicher.

S. 145. Z. 6. welche das All bald zusammensezen. Offenbar sind hier wiederum Herakleitos und Empedokles zusammengestellt, und so deutlich bezeichnet wie die hier angeführten Sätze zusammengehören, dass keinem Zweifel unterworfen sein kann, welche Musen oben die συντονώτεραι sind und welche die μαλακώτεραι.

Ebend. Z. 25. wie der närrische Eurykles. Man sehe hierüber Schneider in der lezten Ausgabe seines Wörterbuches ι. ν. Εὐρυκλῆς. Auch unsere Stelle, und auch in der Uebersezung verbirgt sich das nicht ganz, deutet sehr stark darauf, dass, von einem berühmten Bauchredner dieses Namens hergenommen, die von innen herausredende Stimme eines jeden solchen sein Eurykles genannt wurde. — Da auch die Handschriften sich grossentheils dahin vereinigen die folgenden Worte Das aber etc. dem Theaitetos zu geben; so bin ich dieser Art gern beigetreten, wiewol auch die andere nicht so thöricht ist als Heindorf meinte.

S. 146. Z. 36. ob es solche. Das ταῦτ' ist wol schwer zu dulden. Denn dass die γένη selbst συνέχοντα sind davon kann nicht die Rede sein, sondern ob es συνέχοντα für sie giebt, und da scheint mir τοιαῦτ', was

auch Heindorf angenommen hat, noch immer die leichteste Aenderung, weil sich ὥστε so natürlich damit verbindet. Ueber den Sinn kann kein Zweifel sein, die Frage ist nach dem was unter den Begriffen dieselbe Gewalt hat, wie die Selbstlauter unter den Buchstaben.

S. 147. Z. 10. Wer also dieses. Diese schwierige Stelle, bei welcher noch immer einige Dunkelheit ruht auf den Worten δι' ὅλων πολλῶν ἓν ἑνὶ ξυνημμένην, erwartet wol noch eine mit voller Sicherheit auftretende befriedigende Erklärung. Sie soll angeben die verschiedene Art wie die Begriffe mit einander Gemeinschaft haben und nicht; und deshalb denke ich man muss vorzüglich sowol die zunächst vorhergehende Stelle 253 c. als auch die zunächst folgende 254 b. im Auge haben. Aus diesen ergiebt sich, dass unsere Stelle anfängt mit einer durch alle hindurchgehenden Gemeinschaft oder dem die Stelle der Selbstlauter vertretenden; denn δία πολλῶν zumal da πάντη folgt ist doch hier wol wie öfter für διὰ πάντων gesezt und dass sie endigt mit dem schlechthin unvereinbaren; denn welche πάντη χωρὶς διωρισμέναι bleiben die treten in keine Gemeinschaft mit einander. Nothwendig also muss die beschränkte Gemeinschaft, das mehr und das weniger von Verbindung und Trennung zwischen diesen beiden Punkten liegen und also in den mittleren Gliedern gesezt sein. Die Idee welche durchaus verbreitet ist durch alles auch von einander ganz getrennte, ist unstreitig das Sein in allen den verschiedenen Abstufungen deren es nach der platonischen Erklärung der δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν fähig ist. Dass dieses Verbreitetsein der einen Idee auf Viele ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς bezogen wird, kann keinen Einwurf gegen diese Erklärung abgeben, indem auch alle Gattungsbegriffe für das Sein nur von einander gesondertes Einzelnes sind. Nur versteht sich dass auch jeder höhere Begriff für die ihm untergeordneten, die für ihn auch χωρὶς κείμενα sind ebenfalls auf eine besondere Weise das in ihnen allen verbreitete Sein ist. Dieser Anfang berechtiget zu dem Versuch auch in den übrigen Gliedern unseres Sazes die in der vorher angeführten späteren Stelle dargelegten Begriffe nachzuweisen, und demnach wäre denn die vieles von einander verschiedene äusserlich umfassende Idee keine andere als das ταυτόν. Denn wol mit Recht sagt Platon das Selbige umfasse viele von einander verschiedene Begriffe auf eine äusserliche Weise. Denn diese Umfassung ist durch die Reflexion bedingt, und also für die Sache selbst nur etwas äusserliches; wie z. B. auch Bewegung und Ruhe ihrem Begriff nach ganz geschieden als seiend doch dasselbige sind. Eben so die untergeordneten Begriffe werden unter einander dasselbige wenn sie auf den höheren bezogen werden. Denn gewiss nun würde die unter vielen immer an Eins angeknüpfte nichts anders sein als die Verschiedenheit, das θάτερον, durch dessen Theilnahme immer alles übrige einem bestimmten entgegentritt als nicht schön nicht gross u. s. w. Hier ist zwar die Bezeichnung minder klar, indess nicht so dass die Erklärung müsste aufgegeben werden. Denn wenn z. B. in dem Ausdrukk θάτερον τοῦ καλοῦ alles übrige gesezt ist, aber nur sofern es von dem Einen unterschieden ist: so kann man wol sagen dass der Begriff der Verschiedenheit durch alles durchgeht, aber so dass er immer nur an eine geknüpft ist; denn jedes verschiedene muss von etwas verschieden sein. Was Heindorf an die Stelle einer Erklärung sezen will, daraus weiss ich nichts zu

machen, und endlich der lezte Saz bezeichnet die entgegengesezten Begriffe κίνησις und στάσις, ἄνω und κάτω etc. als die gänzlich gesonderten, von welchen schon oben festgestellt war dass sie in keine Gemeinschaft mit einander treten könnten. Wenn der Ausdrukk der Urschrift nicht durchaus der bequemste scheint, um dasjenige darzustellen was hier als der Sinn der Stelle angegeben ist; so bedenke man dass Platon nur eine ganz kurze Andeutung geben wollte, und dass der Text nur wenig zu wünschen übrig lässt für eine Erklärung, welche die Verhältnisse der Stelle auf das genaueste ausfüllt. Denn Heindorfs Hauptbedenken, dass Theaitetos wenn so neue Dinge vorgetragen wurden nicht könnte παντάπασι μὲν οὖν geantwortet haben, scheint mir wenig erheblich. Einmal müssen sich doch diese Antworten etwas nach dem vorgesezten Gang des Gespräches richten, und dieser litt noch nicht die folgende Erläuterung hier gleich anzubringen, ja es war nicht einmal zwekkmässig die hier angedeuteten Begriffe nur als Erläuterung zu dieser Stelle auftreten zu lassen. Dann aber hat auch Platon mit seiner gewohnten Kunst die Nothwendigkeit vermieden dem Theaitetos eine solche fragende Antwort in den Mund zu legen, indem schon des Eleaten Frage keineswegs darauf geht, ob Theaitetos solche Ideen kenne oder zu finden wisse, sondern ob nicht wer sie kenne die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe verstehe, und dies konnte Theaitetos bejahen ohne sich in Weiterungen einzulassen. Heindorfs übrige Bedenken sind denke ich schon hier beseitiget; so wie ich von den Erklärungen die er vorschlägt nur sagen kann, dass einestheils Theaitetos gewiss eben so wenig Veranlassung gehabt hätte παντάπασι μὲν οὖν zu antworten: anderntheils aber sie mir nicht besser begründet scheinen als die meinigen und weniger der ganzen Aufgabe zu entsprechen. Daher bin ich meiner Erklärung treu geblieben bis ich etwas besseres erhalte, will aber doch nicht verschweigen, weshalb ich doch noch keine vollkommene Zuversicht zu derselben habe. Zuerst nämlich stimmt das hier aufgestellte doch nicht vollkommen mit der späteren schon angeführten Stelle auf welche sich die Auslegung vorzüglich stüzt; denn dort werden Bewegung und Ruhe als zwei Begriffe jeder für sich und um sein selbst willen gesezt, hier statt ihrer überhaupt nur der Begriff der Entgegensezung. Indess hat die spätere Stelle offenbar eine andere Abzwekkung als nur die Hauptpunkte für die Trennungs- und Verbindungslehre anzugeben; und daher konnte ich diesem Bedenken keinen entscheidenderen Einfluss einräumen. Das zweite aber ist dieses, dass in der Urschrift eine Art von Uebereinstimmung unter diesen vier Gliedern durch den Ausdrukk bezeichnet ist, welche in der von mir aufgestellten Erklärung keine eigentliche Bedeutung hat. Nämlich zuerst ist μία διὰ πολλῶν dann πολλαὶ ὑπὸ μιᾶς, dann wieder μία διὰ πολλῶν, endlich wieder πολλαὶ aber ohne μία sondern πάντη χωρὶς. Solchen Spuren geht wol der Ausleger mit Recht gern nach, zumal bei einem Schriftsteller wie Platon. Allein wenn ich dieser Bezeichnung ausschliessend nachging, wollte sie mich nie auf etwas bestimmtes führen, und ich musste doch dabei stehen bleiben dass die Vielen allemal das zu verbindende waren, die Eine aber das Verbindungsmittel; und so musste ich mich mit der Annahme begnügen, dass diese Regelmässigkeit des Ausdrukks unabsichtlich wol gewiss nicht wäre, wahrscheinlich aber doch mehr etwas äusserliches um dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen

Ebend. Z. 39. wenn wir noch Lust haben. Hier schimmert schon eine Unsicherheit durch; oder sollen wir sagen, diese Worte enthielten eine nicht zu übersehende Andeutung davon, dass es Platons Absicht von Anfang an nicht gewesen sei den dritten Theil der dieses Gespräch einleitenden Frage, den Philosophen, im Zusammenhange mit den beiden andern und durch Vermittlung des Eleaten zu behandeln.

S. 148. Z. 33. dies selbst. Das durch die Uebersezung in *αὐτῷ* verwandelte *αὐτοῦ* wird wol niemand vertheidigen; mancher aber vielleicht lieber bloss *αὖ* lesen wollen.

S. 149. Z. 7. Denn da alsdann. Dieser etwas schwer ausgedrükkte Saz fordert vielleicht eine Erläuterung. Es soll bewiesen werden, dass was zwei entgegengesezten Begriffen (hier Bewegung und Ruhe) gemeinschaftlich zukomme, nicht das Wesen eines von ihnen beiden sein könne. Denn wenn dieses gemeinschaftliche x = dem Wesen der Ruhe wäre: so müsste eben dieses x auch der Bewegung zukommen, also könnten, wenn dieser das Wesen der Ruhe zukäme, beide, Bewegung und Ruhe nicht entgegengesezt sein. Dies wird hernach angewendet auf die Begriffe des *ταυτὸν* und *θάτερον* als der Bewegung und Ruhe gemeinschaftliche.

S. 150. Z. 33. gewissermaassen selbiges. Ich habe mich zwar in der Uebersezung gewissermaassen dem Text den auch alle Bekkersche Handschriften bestätigen zu nähern gesucht, ihn aber doch nicht genau wiedergeben können, weil ich noch immer der Meinung bin, dass das *αὖτη γε* hier gar nicht an seiner Stelle sei, da gar nicht von der Bewegung allein oder aus einem besonderen Grunde, sondern von allen auf gleiche Weise gilt, dass er gewissermaassen selbiges ist.

S. 151. Z. 6. an der Ruhe oder dem Feststehen. Die Uebersezung musste hier noch ein Mittelglied einschieben, weil wir doch nicht füglich sagen können eine ruhende Bewegung.

Ebend. Z. 8. Ganz richtig. Fast unwidersprechlich geht aus der Wendung dieser Antwort hervor was Heindorf vermuthet, dass hier eine Zwischenrede verloren gegangen, durch welche das Nichttheilhaben der Bewegung an der Ruhe noch einmal ausdrükklich gesezt und gesagt wird, darum wieder könne man nicht von einer ruhenden Bewegung sprechen. Eben so wie vorher ausgeführt ist, in wiefern sie sowol selbiges sei als nicht selbiges und unten in wiefern sie verschiedenes sei und auch nicht verschiedenes.

Ebend. Z. 20. sollen wir sagen. Ich folge den freilich nur wenigen Handschriften, welche *ἆρα τῶν* lesen.

S. 152. Z. 25. Das vorgesezte Nicht. Die Urschrift hat hier freilich zwiefach *μὴ* und *οὐ*, allein beide werden hier ganz gleich gesezt, und wer hier zwischen *μὴ ὄν* und *οὐκ ὄν* in der Sache selbst einen Unterschied suchen wollte, der wäre schon der Sprache nach, aber auch wie eben diese Stelle zeigt, auf einem ganz falschen Wege.

S. 153. Z. 28. die Natur des verschiedenen oder die Verschiedenheit. Vielleicht bedarf es weniger Entschuldigung dass wir überhaupt das Substantivum, welches dem Platon offenbar fehlte und ihm zu bilden zu kraus war an die Stelle der *φύσις θατέρου* sezen, als dass wir es nicht vielmehr schon früher gethan. Allein auch dies wird dem gründlichen Leser wol recht sein.

Ebend. Z. 34. nicht minder — als das seiende selbst seiend. Nämlich οὐσά ἐστιν muss man offenbar mit Simplicius lesen statt οὐσία ἐσι.

S. 154. Z. 4. nichtgross und nichtschön. Ganz unthunlich war dies auszulassen im Deutschen; aber zu hart ist es auch in der Urschrift, und wir wollen lieber glauben ἢν μὴ μέγα καὶ μὴ καλὸν sei ausgefallen; denn es so zu stellen wills mir besser gefallen, als so wie Böckh gethan hat und mit ihm Heindorf und Bekker.

Ebend. Z. 13. und haben es dargestellt. Auch nur mit Einer Handschrift ziehe ich das αὐτὸ dem αὐτῷ vor, welches eine Ziererei wäre. Heindorfs Vertheidigung desselben verstehe ich nicht.

Ebend. Z. 17. die erforschende Seele. Ich habe hier eben so übersezt, wie oben. Sind die Verse öfter wieder gekommen: so hat auch wol eine solche Verschiedenheit wie zwischen διζήσιος und διζήμενος schwerlich statt gefunden.

Ebend. Z. 24. von dem jedem seienden. So glaubte ich ἕκαστον übersezen zu müssen, da doch eigentlich das μὴ ὄν nur Ein μόριον des θάτερον ist.

Ebend. Z. 29. also sage uns Niemand nach. In diesem Satz wird Jeder den Charakter einer Vertheidigung gegen einen missverstehenden Gegner leicht erkennen, und auch hier ist wol vorzüglich an den Antisthenes zu denken.

S. 155. Z. 40. Ueberlege nun. Auch dies hat ganz das Ansehn sich auf eine bestimmte Beschuldigung zu beziehen, als ziehe Platon seine Polemik gegen Andere sehr gekünstelt herbei; wie denn das unmittelbar vorhergehende wieder Polemik ist gegen den Antisthenes. S. *Arist. Metaph. V*, 29.

S. 157. Z. 36. berechnen können. Auch Bekker liest mit Heindorf ἀπολογισώμεθα; keine Handschrift aber hatte das richtige.

S. 160. Z. 5. Auch von dieser. Auch von dieser Stelle kann man nicht anders sagen als dass sie auf den Antisthenes geht nach demselben Zeugniss des Aristoteles.

Ebend. Z. 22. Nämlich seiendes. Auch hier konnte Bekker nur aus Cornars Verbesserung das richtige geben ohne Handschrift. Richtig aber ist dies ὄντων gewiss; denn der Ausdrukk geht ganz zurükk auf das vorige ἕτερα τῶν ὄντων, und hiesse vollständig und um eben jenes vorige dadurch, dass er das περὶ σοῦ nachdrükklicher nachbringt, gehörig zu beschränken: Ὄντων μὲν τῶν περὶ σοῦ ἕτερα ὄντα δέ γε. — Dass die Uebersezung Anfangs wirkliches und seiendes neben einander stellt, geschieht, um anzudeuten, wie hier der Sprachgebrauch sich aus dem des gemeinen Lebens entwikkelt und in den philosophischen übergeht, was bei dem ὄντα und ὄντως in diesen Dialogen kaum genug kann in Acht genommen werden.

S. 161. Z. 4. Meinung oder Vorstellung. Hr. Ast hat mich hier getadelt, und will δόξα durch Urtheil und φαντασία durch Vorstellung übersezt haben. Allerdings habe ich nicht ganz Recht gehabt φαντασία durch Erscheinung zu übersezen, weil wir darunter mehr den äusseren Gegenstand als den Zustand des Bewusstseins selbst zu verstehen pflegen und die Erklärung S. 231 durch φαίνεται etwas spät kommt und auch nicht einmal gehörig hervortritt. Auch bei dem Ausdrukk Vorstellung denken wir nicht so bestimmt dass dadurch bejaht oder verneint wird, wie Platon

dies in δόξα will gedacht haben. Allein Hrn. Ast habe ich auch nicht recht folgen können. Denn in unserm Worte Vorstellung ist keinesweges die Entstehung aus einem Sinnes-Eindrukk bestimmt mitgesezt, am wenigsten so wie wir das Wort im gemeinen Leben gebrauchen; und δόξα durch Urtheil zu übersezen hätte nicht nur eben dieses gegen sich, sondern auch wäre dadurch weder das Verhältniss von δόξα und ἐπιστήμαι ausgedrükkt, noch stimmte die Uebersezung mit δοξάζειν welches fast nie durch Urtheilen würde übersezt werden können. Mir blieb daher nichts übrig als hier schon wie S. 231 zwei Ausdrükke für δόξα zu nehmen, und für φαντασία mich hier des Wortes Wahrnehmung zu bedienen, welches sonst für αἴσθησις bestimmt ist.

S. 163. Z. 24. oder sollen. Eigentlich stellt der Eleate hier drei mögliche Fälle von welchen er zwei verneint, das αὐτόματον welches er für eine eigentliche Hervorbringung weil es gedankenlos ist nicht will gelten lassen, und dann die Hervorbringung durch einen andern als Gott.

S. 164. Z. 33. der Doppelschein. Der Lexicograph Timaios beschreibt unter διπλόον nur die διπλόη und lässt uns diese schwere Stelle ganz unberührt, und auch Ruhnken unserer Stelle nicht gedenkend hat nicht gesehen dass dort διπλόη zu lesen sei. Es bleibe also den Optikern überlassen genau auszumitteln was hier gemeint ist.

S. 165. Z. 7. durch die. Die Bücher haben die von Heindorf erwartete Hülfe nicht gegeben. Daher nach der Analogie mit dem vorigen Satz und aus demselben zu φαμέν wol ποιεῖν zu ergänzen und αὐτουργικῇ, εἰδωλοποιϊκῇ zu schreiben ist.

S. 166. Z. 34. Dünkelnachahmung. Hiebei muss man die alte Bedeutung des Wortes Dünkel vor Augen haben, nach welcher es von jeder Meinung mit Hinsicht auf ihre unzuverlässige Begründung konnte gesagt werden.

S. 167. Z. 38. Die Nachahmerei. Man muss τὸ δὴ . . μιμητικὸν lesen, um mit der Analogie, weil immer ὁ μιμητὴς gesagt war, zugleich die richtigere Struktur des Satzes zu retten, aus welcher zulezt nur ganz leise ausgewichen wird, um das Homerische ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ ἅματος, *Il. VI*, 211., bequemer anzubringen.

ZUM STAATSMANN.

S. 181. Z. 31. Das lässt sich hören. Heusde theilt diese Worte in ununterbrochenem Zusammenhang mit den vorigen und folgenden dem Eleaten zu. Allein wenn gleich das ἔοικέ γε nach dem verwundernden τί μήν; ehe noch eine besondere Aufklärung erfolgt ist, ungewöhnlich scheint, so kann es doch nur dem Sokrates beigelegt werden; denn ein weiteres Fortgehn des Eleaten, ohne erst im Allgemeinen die Billigung seines Mitunterredners erhalten zu haben, wäre noch weniger zu dulden.

S. 184. Z. 31. Der eigentlichen Kaufleute. Platon konnte hier nicht ἔμπορος sagen, weil ein αὐτόπωλος auch wol ἔμπορος sein kann, nie aber, wenn er auch im Einzelnen verkaufte, κάπηλος konnte genannt werden,

Bei uns hingegen ist gerade der eigentliche Kaufmann entgegengesezt dem handelnden Fabrikanten.

S. 188. Z. 26. Allein so würde. In diesem Saz muss man offenbar um eine Structur zu gewinnen mit Heindorf das ὅ hinter ἄλλο löschen; den Optativ διονομάζοι bieten nun schon die Bekkerschen Handschriften, wie er auch κατὰ ταυτὰ schreibt.

S. 190. Z. 13. mit dem zu Fuss gehenden. Die vorhergehende Frage macht freilich das εἰ περὶ was Bekker gegeben hat wünschenswerther als ὡς περί, was Heusde gegeben hat.

S. 191. Z. 1. einige ihrer Art nach ungehörnt. Sollte Platon wol ohne es zu wissen hier wo er den längeren Weg sich nicht verdriessen lässt, doch von seiner Regel abgegangen sein nie zu theilen ohne einen Begriff, damit jeder Theil desto sicherer eine Art sei, also eine Einheit für sich sei? Denn eine bloss verneinende Bestimmung wie ungehörnt bildet keinen Begriff, und es liegt eben so wenig eine Einheit darin wie in dem unhellenischen oder barbarischen.

Ebend. Z. 5. wie wir auch schon früher gethan. Diesen Zusaz konnte die Uebersezung nicht vermeiden, weil sie hier wie im Sophisten schon vorher Umschreibungen statt neuer von Platon zusammengesezter Wörter geben musste.

Ebend. Z. 39. bis auf zwei Gattungen. Also den Menschen, der gesucht wird und noch eine ausser den Heerden. Diese eine muss aber auch eine vierfüssige sein, wie aus der folgenden Theilung erhellt. Nun ist aber wol kein anderes zahmes in Heerden geführtes idiogonisches Geschlecht übrig als das der Schweine. Dass nun die Nennung derselben so zart vermieden wird, dahinter ist gewiss eine scherzhafte Ironie verborgen.

S. 192. Z. 10. als die Diagonale. Die Sache ist, wenn man sich zumal der Stelle im Theaitetos erinnert, sehr einfach. Das einfüssige Vierekk liegt zum Grunde; die Diagonale von diesem vermag oder producirt, δύναται, ein zweifüssiges, und ist also in dieser Vergleichung das Bild des Menschen. Von dieser, wenn aus ihr ein Vierekk erbaut worden, wird die Diagonale das Vierfüssige halten, und also das Bild der Natur des Vierfüssigen sein, denn sie heisst wirklich δύναμις τετράπους, so wie jene δύναμις δίπους. — In dem gleich folgenden Saz war es wol deutlicher zu sagen, die Diagonale unserer, nämlich des auf die Diagonale des einfüssigen gebauten Vierekks, als buchstäblich die Diagonale unserer Diagonale.

Ebend. Z. 23. mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste. Bekker ist hier da ihm die Handschriften nichts gaben dem alten Text treu geblieben, welcher die Beiwörter γενναιότατον und εὐχερέστατον beide auf die ungenannte Gattung bezieht. Ich halte dieses aus mehr als einem Grunde für unmöglich. Denn da es lächerlich sein soll dass der Mensch mit dieser Gattung zusammengelaufen ist, so müssen sie beide wenig mit einander verwandt sein, und so erfordert schon die Sache dass von dem Menschen eben sowol als von der andern Gattung etwas ausgesagt werde um dies Verhältniss herauszuheben; von dem Menschen aber wird hier gar nichts ausgesagt wenn jene Beiwörter beide der andern Gattung angehören. Weiter aber, welches soll denn nun diese Gattung sein? genannt wird sie nicht. Sollen wir nun glauben, dass Platon der

sonst auch die Läuse nennt, sich hier mit noch einer Gattung eben so zieren sollte wie er sich eben mit den Schweinen geziert hat? Aber es kann auch keine andere sein, als eben die Schweine, weil nur von Einer Gattung mit welcher der Mensch mit hiess die Rede ist, und wir also nicht weiter in der Eintheilung zurükkgehen dürfen. Auch würde das lächerliche ganz wegfallen, wenn man an eine frühere Stelle denken sollte wo noch gar vieles ungeschieden war. Die Schweine also werden *γένος γενναιότατον καὶ ἅμα εὐχερέστατον* genannt. Das erste offenbar ironisch; das zweite aber offenbar nicht, wie man aus dem *εὐχερὴς βίος* des Mannes sieht dem dieses *γένος* anvertraut ist, und der eben deshalb als eine höchst lächerliche Gesellschaft des Königes erscheint. Daher nun können nicht beide Beiwörter auf die Schweine gehn, sondern man muss das *γενναιότατον* dem Menschen geben, und nur das *εὐχερέστατον* dem Schweine lassen. Also der eine Casus ist zu ändern so dass *γενναιότατον* auf *ἀνθρώπινον γένος* bezogen werden muss und *εὐχερέστατον* auf das andere; dann ist das verknüpfende *καὶ* vor dem zweiten *ἅμα* zu löschen und endlich der Artikel entweder auch vor *γενναιότατον* zu löschen oder auch vor *εὐχερέστατον* hinzuzufügen. Solche Aenderung sich zu construiren hat die Uebersezung nicht umhin gekonnt.

S. 198. Z. 6. die Landgänger. Ohne zu glauben dass der Text verdorben sei hat die Uebersezung sich hier eine Aenderung erlaubt, um den Platon selbst zu verbessern, der sich seiner Ausdrükke nicht recht genau scheint erinnert zu haben. Denn wenn das *πεζὸν* (vgl. S. 190 d. Uebers.) in zweifüssiges und vierfüssiges getheilt wird: so ist der Mensch nicht mehr mit dem *πτηνὸν* zusammen, welcher schon dem *πεζὸν* entgegengesezt war als der andere Theil der *ξηροβατικὸν* oder *ξηροτροφικὸν* (S. Bekker Plat. S. 261. 262.). Auf dieses also wollte er eigentlich zurükkgehn und es nicht in *πεζὸν* und *πτηνὸν* theilen, sondern gleich in *δίπουν* und *τετράπουν*, wodurch viele Glieder erspart wurden und nur noch das zweifüssige zu theilen blieb in kahles und gefiedererzeugendes. — Viel ehrenvoller nun ist es wol nicht wenn das Federvieh die lezte und am schwersten abzusondernde Gesellschaft des Menschen bleibt und der Gänsejunge die des Königes, als wenn es der Schweinehirt ist und die Schweine. Aber Platon wollte ja auch zeigen und legt Accent genug darauf, dass bei dieser Art zu theilen dergleichen nicht kann vermieden werden.

Ebend. Z. 33. die Kunst der Hütung. Man mag nun als die drei Glieder ansehn *γενέσεως ἀμίκτου* und *νομευτικὴ* oder *γενέσεως ἀμίκτου*, *νομευτικὴ* und *ἐπιστήμη*, so ist die Zusammensezung nicht vielfältiger als oben *ἀκεράτου φύσεως θρεπτικὴ τέχνη*. Es scheint also hier nur herausgehoben zu werden im Gegensaz zu dem nächsten und lezten welches als *ἀνθρωπονομικὴ* so schön in Eins geht.

S. 195. Z. 37. dem goldenen Lamme. Dies entwendete als ein Zeichen des Rechts auf die streitige Herrschaft Thyestes seinem Bruder Atreus. S. Eurip. Orest. V. 809. mit dem Schol.

S. 199. Z. 9. wie jezt aber. Ein Verderbniss ist hier wol zu vermuthen, da ein solcher Accusativ dem Platon eben nicht gewöhnlich ist. Dass aber auch damals Untergötter sollen theilweise mitgeherrscht haben, sieht man aus dem Verfolg.

S. 200. Z. 20. Samen für die Erde. Die Uebersezung erklärt sich hier für falsch zugleich mit dem Text; *πεσοῦσαν* oder eben so auch Bekkers *πεσούσην* erklärt sich selbst schon dafür, wahrscheinlich ist aber auch schon *σπέρματα* falsch. Denn da kein neues erdgeborenes Geschlecht zufolge der Erzählung hervorgehn sollte; so ist nicht abzusehn worauf dieses Fallen lassen, oder was es sei, der Samen in die Erde gehen sollte. Das Wahre findet vielleicht ein glükklicherer Verbesserer den Bekker durch ein Sternchen auffordert, da auch dessen Handschriften nichts gegeben haben.

Ebend. Z. 34. ging sie. Der aufmerksame Leser wird sehen dass ich hier Bekkers Interpunction verlassen habe. Ich konnte aber nur auf diese Art ganz herausfinden.

S. 206. Z. 2. alles lebendige. Wol nur zufällig, weil vorher *ζῶον* in der Bedeutung Gemälde stand, steht es hier für den darzustellendem Gegenstand überhaupt. Indess habe ich die Spur des Wortes nicht ganz verwischen wollen, weil es auch so für diesen Gegenstand passt, und eine noch schwierigere Forderung ausdrükkt.

Ebend. Z. 12. Gar wunderlich. Ich habe mich zurükkgewendet zu der kurzen Lesart zu der auch Bekker sich bekennt da nicht nur aus den Zusäzen, welche seine Handschriften enthalten, doch ohne grosse Nachhülfe nichts gesundes aufzustellen ist, sondern auch bei genauerer Betrachtung sehr deutlich erhellt, dass diese Zusäze der bald folgenden Stelle (Bekk. S. 291. Z. 1. *Ὅτι τῶν στοιχείων* Uebers. S. 206. Z. 23. Dass sie jeden Buchstaben) angehören, welche eben dieses *περὶ ἐπιστήμης πάθος* beschreibt, und dass sie also nur Nachweisungen eines Lesers waren, welche gedankenlos in den Text übertragen sind.

S. 210. Z. 5. des Fadens zur Kette u. s. w. *στήμων* heisst freilich auch überhaupt Faden; in Verbindung aber mit *κρόκη* ist es der Faden der Kette dreller schon gesponnen als der weichere des Einschlags, auf welchem Unterschied ein grosser Theil der Anwendung beruht welche hernach von der Weberei gemacht wird. Der ganze Gebrauch der hernach von der Weberei gemacht wird zur Erläuterung der Staatskunst beruht darauf, dass bei den Alten schon der Faden zum Einschlag allgemein lokkerer war als der zur Kette. Die besonderen Namen für beide fehlen uns, und die Uebersezung musste umschreiben.

S. 211. Z. 26. die eine Hälfte. Hierüber schon beim Sophisten das nöthige.

S. 214. Z. 2. sie dürften nur. Da auch Bekker dem Text nicht geholfen hat da die Structur doch offenbar auf eine unsierliche Weise unvollständig ist: so blieb nichts übrig als nur den Sinn, über den kein Streit sein kann, wiederzugeben.

Ebend. Z. 41. zur Darlegung des genauen selbst. Da die Handschriften hier alle einstimmig sind, und nichts grammatisches entgegen steht: so ist hier wol nichts zu ändern, ohnerachtet die Hinweisung auf eine Erörterung über das *ἀκριβὲς* oder die *ἀκρίβεια* hier ziemlich verloren steht. In das Gebiet der Messkunst gehört freilich dieser Begriff, und zu verachten ist die Andeutung nicht dass es auch ein zwiefaches genaues gebe, gemäss dem schon aufgestellten Unterschiede.

S. 215. Z. 13. Geschwindigkeiten. Ich bin hier gegen Bekker

dem Text des Stephanus treu geblieben, da die räumlichen Dimensionen durch *μήκη*, *βάθη* und *πλάτη* schon erschöpft sind.

S. 217. Z. 10. welchen wir uns. Der Text ist gewiss auch hier nicht zu loben; aber da die Handschriften nichts helfen und der Herausgeber sich beruhigt, muss auch der Uebersezer sich genügen lassen.

Ebend. Z. 13. Aber auch nicht nach diesem allem. Dieser in der Uebersezung wie in der Urschrift ziemlich dunkle Saz ist wol, wie die Folge zeigt, nicht anders zu verstehen, als dass doch nicht alles nach irgend einem schikklichen wol gemessene zu loben sei.

S. 218. Z. 40. Wie sollte er auch? *Πῶς γὰρ οὔ;* welches in Form der Frage bejaht, kann hier wol nicht stehen, weil der Fremde verneint hatte, und also diese Antwort des Sokrates von Seiten des Eleaten eine Vertheidigung seiner Verneinung erfordert hätte. Die Formel wäre nur sofern zulässig als man sie nicht auf das nächste *προσῆκον οὐδέν*, sondern auf das weiter zurükkliegende *συχνὸν εἶδος* beziehen wollte. Daher habe ich lieber übersezt als ob daß *οὐ* von einem unverständigen Abschreiber herrührte.

S. 219. Z. 39. Und die Baumschäler. Die *φλοιστικὴ* als eine nur rohen Stoff fördernde Kunst muss hier im Nominativ stehn. Das dasselbe auch von der *σκυτοτομικὴ* gelten, und diese also im weiteren Sinne, dem etymologisch engeren, genommen werden soll, sieht man aus der Art, wie sie mit der *φλοιστικὴ*, als gleich ihr *δέρματα περιαιροῦσα* die eine *φυτῶν* die andere *ἐμψύχων σωμάτων* zusammengestellt ist.

S. 220. Z. 21. die Nahrung. So muss man freilich durch das vorige genöthiget übersezen, weil hier bei der Aufzählung der bisher aufgestellten sieben Arten keine derselben fehlen darf. Dagegen ist wol kein anderes Beispiel vorhanden, und auch an und für sich durchaus nicht wahrscheinlich, dass *θρέμμα* jemals sollte seine gewohnte passive Bedeutung verlieren. Die Handschriften geben keine Hülfe; der Uebersezer konnte sich also nur an das nothwendige durch den Zusammenhang gebotene halten. Wobei zwei Vermuthungen frei bleiben, entweder dass aus *τροφή* oder einem andern Worte *θρέμμα* fälschlich geworden sei, oder dass hier eine Lükke ist, *τροφὴ* ausgefallen und *θρέμμα* ursprünglich die Bezeichnung des achten *κτῆμα*, der zahmen Thiere gewesen ist.

S. 235. Z. 15. alsdann nur einer. Nämlich der wahrhafte Herrscher würde nie einen andern in die Gemeinschaft des Herrschers aufnehmen; noch wenn er einmal dafür erkannt wäre würden andere viele oder wenige dieses begehren; also würden alle Nachahmungen gesezmässige und gesezlose mit ihren Namen untergehen in der einzigen wahren Staatsverfassung des ächten Königthums.

S. 236. Z. 5. dass in jeder andern Verwaltung. Fehlerfrei ist wol dieser Saz nicht. Da aber auch Bekkers Handschriften nicht abweichen: so musste die Uebersezung nur auf Gerathewol das nothwendige ergänzen, wobei sie den Ficin zum Vorgänger hat.

S. 238. Z. 27. Rednergabe. Platon vermeidet hier gewiss absichtlich den gewöhnlichen Ausdrukk *ῥητορικὴ* und bedient sich des seltneren vielleicht gar von ihm zuerst gebrauchten *ῥητορεία* welches er dem edleren Dienst der Gerechtigkeit widmen wollte, was jedoch Isokrates und die späteren wieder verdorben haben.

S. 242. Z. 32. Wie solltest du das nicht? Das folgende zeigt wol deutlich genug, dass man statt *Τίδ' ὄν;* lesen muss *Τίδ' οὖ;* denn nur darauf können sich die nächsten Worte des Eleaten beziehen. Bekker hat dieses *οὐ* aufgenommen, aber ohne dass sich deutlich ergäbe ob aus Handschriften oder nicht.

S. 243. Z. 27. und die tapfern. Nach Heindorfs einleuchtender Verbesserung *ἀνδρείαν* statt *ἀνδρίαν*. — Ueber die an dieser Stelle unvermeidliche Uebersezung von *ἰδέα* und *εἶδος* ist schon beim Phaidros das nöthige gesagt, wiewol vielleicht nicht aus den rechten Gründen gehörig entwikkelt, was einem andern Orte muss vorbehalten bleiben.

ZUM GASTMAHL.

Es versteht sich von selbst, dass die Uebersezung statt des Textes der Wolfischen Ausgabe des Gastmahls auch hier den Bekkerschen zum Grunde legt; doch aber sowol was die Lesart betrifft hie und da auf jene Ausgabe zurükkkommen wird, als auch zur Erklärung vornehmlich sich befugt hält, das nothwendigste aus ihr zu entlehnen, um so mehr als es nicht mehr in eines jeden Lesers Gewalt stehen möchte, sich die Jünglingsarbeit dessen, der ein solcher Mann geworden ist, zu verschaffen.

S. 268. Z. 16. Denn Homeros. Dies geht auf den Vers *Ilias II*, 405. Aber es kam freiwillig der Rufer im Streit Menelaos. Das Sprüchwort aber führt Athenaios IV, 27. p. 178 Cal. in zweifacher Gestalt an *Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν* und *Αὐτόματοι ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν*. Das lezte jedoch ist offenbar eine Umkehrung des ersten auch in einem ganz anderen Sinn, das erstere aber ist gewiss das ursprüngliche, wie es sich auch beim Athenaios aus einem Gedicht des Bakchylides angeführt findet *Αὐτόματοι δ' ἀγαθῶν δαῖτας εὐόχθους ἐπέρχονται δίκαιοι φῶτες*. Gewiss auch hat Platon dieses im Sinn gehabt, nur weder in der lyrischen Umstellung des Bakchylides noch vielleicht in derselben hexametrischen, welche Athenaios anführt, sondern aus einer andern Stelle, wo es in zwei Hexameter vertheilt war

— ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν
αὐτόματοι ἀγαθοί. . . .

Ein sonderbarer Gedanke aber ist es von dem Scholiasten dass er uns an das zweite Sprüchwort des Athenaios verweiset welches von Tapferen und Feigherzigen handelt, wahrscheinlich in dem kriegerischen oder feindseligen Sinn, dass die Tapfern ungeladen erscheinen, und die Feigherzigen vertreibend, sich selbst an die Schüsseln sezen. Sondern Sokrates meint *ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας* und sagt nur scherzweise sie wollten es durch eine Umdrehung einmal verderben indem sie nämlich den Agathon und seine Gäste *ἀγαθοὺς* nannten, welches in der Uebersezung nicht anders ausgedrükkt werden konnte als durch das beim Guten. Denn der homerische Fall lässt sich auf das *ἀγαθοὶ ἐπὶ δειλῶν* gar nicht anwenden, weil wenn nur eine Anwendung überhaupt da sein soll, Agamemnon musste ein *δειλὸς*

sein. Sondern was Sokrates dem Homer vorwirft ist dass er auf das Sprüchwort, als sei es älter, anspielend, den Menelaos einen ἀγαθὸς nenne.

Ebend. Z. 19. Weichlich war. Il. XXII, 588.

S. 264. Z. 40. durch einen Wollenstreif. Das Wasser wurde um es zu reinigen vermittelst eines überhängenden Wollenstreifes aus einem angefüllten Becher in einen leeren hinübergeleitet.

S. 266. Z. 17. aus des Euripides Melanippe. Dies betrifft nur die Worte „denn nicht mein ist die Rede οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα.

Ebend. Z. 20. Ist es nicht arg. Bei der Beurtheilung dieser dem Anschein nach in der Urschrift mehr als nachzubilden möglich war unregelmässigen Periode kommt alles darauf an von wo an Eryximachos die Rede des Phaidros zu verlassen anfängt und in seinem eignen Namen spricht. Der Gebrauch der zweiten Person entscheidet dafür, dass Phaidros fortredend eingeführt wird bis zu den Worten ἴδοις ἂν ἐγκεκωμιασμένα. Nimmt man nun an dass von den folgenden Worten an Eryximachos selbst dem Phaidros beistimmend redet: so bleibt in diesem lezten Theile nicht nur das Heraustreten aus den Infinitiven unregelmässig, sondern vorzüglich muss man auch in dem lezten Saz noch δεινὰ εἶναι aus der Rede des Phaidros ergänzen; also im Deutschen „ganz recht zu haben, nämlich dass es arg sei." Was aber diese selbst anbetrifft: so kann man nur annehmen, dass die Vollendung des mit εἰ δὲ βούλεοι anfangenden Sazes, nachdem er durch das καὶ τοῦτο μὲν unterbrochen worden, unterblieben sei. Dieses alles aber für den deutschen Leser mühsam nachzuschnizeln hätte keinen Gewinn gebracht.

S. 267. Z. 24. Sondern Hesiodos sagt. Theogon. v. 116. Nach Voss:

aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd' ein dauernder Siz den gesammten
Ewigen — — — —
— — — — — — — — —
Eros zugleich

allein diese Uebersezung zu gebrauchen schien mir hier bedenklich, weil das „Ewigen" hätte mitgenommen werden müssen, welches selbst gar sehr bedenklich ist. Denn anderer von Andern schon ausgeführten Gründe nicht zu gedenken macht schon die Art wie hier citirt wird in der That mehr als wahrscheinlich, dass Platon den 118ten Vers nicht gekannt hat, da gewiss kein Alter es aushalten konnte so zu citiren, dass das Adjectiv von seinem Substantiv gerissen wurde, ja ich möchte glauben auch v. 119 müsse der Verdammniss seines Vorgängers folgen. Platon hat übrigens durch das eingeschobene γενέσθαι worauf Accusative folgen mussten Verwirrung angerichtet, welche noch durch das folgende asyndeton vermehrt wird. Bekkers Handschriften haben hiegegen keine Hülfe verliehen; die Uebersezung hat also ihrem Leser selbst helfen müssen. — In dem folgenden Verse des Parmenides ist das Subject, wie wir aus Simplicius wissen können δαίμων, ἥ πάντα κυβερνᾷ, welches Wesen er wie es scheint auch κληροῦχος Δίκη und Ἀνάγκη genannt hat.

Ebend. Z. 29. Auch Akusilaos. Einer der ältesten Geschichtschreiber, wenn nicht vielmehr Vorgeschichtschreiber oder prosaischer Mytho-

loge, der sich so genau an den Hesiodos hielt, dass er Einigen nur schien diesen in Prosa verwandelt zu haben. Je genauer und bekannter diese Uebereinstimmung gewesen, um desto weniger kann die vorhergehende Anführung des Parmenides bloss dem Stobaios zu Liebe für ein Glossem gehalten werden. Denn von nur zweien, die am Ende gar in Einen zusammenschmölzen, *οὕτω πολλαχόθεν* zu sagen, wäre auch in einer Lobrede fast lächerlich.

S. 268. Z. 8. könnte man also. In diesem Saz war es möglich die logische Ungenauigkeit des Redners nachzubilden, daher wollte ich sie auch dem deutschen Leser nicht vorenthalten. Die öftere Wiederkehr solcher Säze zeigt deutlich genug, dass dieses gesucht ist und absichtlich.

S. 269. Z. 12. Aischylos aber. Diese Stelle, welche aus der ersten Ausgabe verwiesen war, ist wieder eingewandert, da sich der gegen sie erhobene Verdacht durch keine Handschrift bestätiget hat. Näher betrachtet scheint auch das unmittelbar folgende für ihre Aechtheit zu sprechen wie auch schon Bast (krit. Vers. S. 18) bemerkt hat; so wie gewiss auch für die ganze Bauart und Stellung derselben es an Analogien bei unserm Schriftsteller nicht fehlt.

Ebend. Z. 21. höher als die Alkestis geehrt. Diese nämlich war oben sehr bestimmt als die Liebende dargestellt.

S. 270. Z. 24. Wie denn auch. Diesen Zusaz, der eigentlich eine Erläuterung des obigen *ἐρῶσι δὲ - - οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων* ist, hat der Redner bis hieher verspart, um den Uebergang zu dem Gegensaz rhetorischer bilden zu können.

S. 271. Z. 9. dass manche sagen durften. Wenn gleich nicht mehr Phaidros der grosse Verehrer des Lysias redet, sollen wir doch wol hier an die in dem Dialog Phaidros durchgezogene Rede des Lysias, deren Thema dies war, uns erinnern.

Ebend. Z. 30. sowol durch jenes andere alles. Dieses andere alles kann doch nur Philosophie und Gymnastik sein, und für diese wenigen Fälle ist der Ausdrukk etwas zu reich. Allein wo so viele Bücher alle schweigen und die Nothwendigkeit nicht sehr dringend ist, da ist ändern vorwizig. Eine solche Nothwendigkeit scheint aber wol vorhanden zu sein.

S. 272. Z. 11. den schärfsten Tadel. Der Uebersezer wenigstens gesteht nicht zu wissen was die Philosophie hier soll, welche in der Urschrift den Tadel ausspricht, da doch durchaus nur von der öffentlichen Meinung die Rede ist. Sollte nicht vielleicht das Wort ursprünglich eine Glosse gewesen sein, die ein wolmeinender aber sich selbst nicht viel vertrauender Leser etwa aus dem kurz vorhergegangenen *τοῦτό γε καὶ ἦγε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία* sich zunächst zu dem Worte *πλὴν τοῦτο* gemacht hatte, und die erst nachher zum folgenden ist gezogen worden?

S. 274. Z. 29. und auch den Geliebten. Besser würde der ganze lezte Theil der Rede aufgenommen wenn es hiesse, und auf die des Geliebten; aber keine Handschrift liest, wie zu wünschen wäre, *τὸν ἐρῶντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ τοῦ ἐρωμένου.*

S. 276. Z. 4. und alles dergleichen. Die Uebersezung folgt hier einer Interpunction, die Wolf schon in den Noten angegeben, wenn gleich nicht in den Text aufgenommen hat.

Ebend. Z. 13. Er sagt nämlich. Von dem was ich über diese Stelle in meiner Abhandlung über Herakleitos (Mus. d. Alterth. Wiss. 1. p. 410. figd.) gesagt habe möchte ich hier nur soviel berichtigen, dass man nicht glauben müsse, aus der tadelnden Erläuterung folge dass Platon alles hier buchstäblich angeführt habe, sondern nur das was er erörtert und tadelt. Dies ist aber eigentlich nur die Formel τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεται. Weil nun aber die ἁρμονίη κόσμου nichts anders ist als das Eine selbst in diesem Zusammensein entgegengesester Zustände: so konnte sich Platon berechtigt glauben was Herakleitos anderwärts von der Zusammenstimmung der Welt gesagt auf das Eine zu beziehen. Ich glaube also nicht dass diese Anführung uns berechtiget zu den beiden dort von mir angeführten Stellen in welchen Herakleitos in verschiedener Beziehung Bogen und Leier zusammenstellt noch eine dritte anzunehmen, und nur wenigstens dass er es werde gethan haben wo von der Zusammenstimmung des mannigfaltigen in der Höhe und Tiefe der Töne die Rede gewesen; denn da macht der Bogen eine zu schlechte Figur neben der Leier. Sondern diese falsche Anwendung kommt auf Rechnung des Redners.

S. 279. Z. 23. der ja auch selbst an beiden Theil hat. Nämlich der Mond nicht am männlichen und weiblichen, sondern an der Erde und an der Sonne.

Ebend. Z. 26. und was Homeros---sagt. *Odyss. XII*, v. 305 folg.

S. 281. Z. 8. wie die Schollen. Diese nämlich ohne zerschnitten zu sein sehen fast wie zerschnitten aus, so dass es sich eigentlich umgekehrt mit ihnen verhält wie mit den Aristophanischen Menschen.

S. 282. Z. 20. wie die Arkadier. Das nähere über diese schon in der Einleitung erwähnte Begebenheit in Wolfs Anmerk. zu dieser Stelle. Die Sache erzählt *Xenoph. Hist. gr. V*, 2, 7, und es trifft nahe genug dass die Mantineer in 4 κώμας, Mantinea selbst nicht mitgerechnet auseinandergelegt wurden.

Ebend. Z. 34. Pausanias und Agathon. Agathon mag bei seinem Siegesfest etwa achtundzwanzig Jahr gewesen sein, so dass auf einem Verhältniss, worin er der Liebling war, in dem Sinne des Aristophanes wol einiger Spott ruhen konnte.

S. 284. Z. 41. jene alten Händel. Es ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, dass Parmenides im eigentlichen Sinne soll mythologisirt und Händel der Götter erzählt haben; wiewol wir nicht wissen welchen Gang er in dem zweiten nicht der strengen Wissenschaft gewidmeten Theile seines Werkes eingeschlagen hat. Wenigstens konnte Agathon dieses, dass nach Parmenides der Eros erst von jener alles beherrschenden Ἀνάγκη hervorgebracht ist, benusen um das von Hesiodos erzählte in jene Parmenideische Zeit vor der Erzeugung des Eros zu sezen. Der ungenaue Ausdrukk wird dann dem Platon verziehen, der hierüber nicht weitläuftig sein konnte; und man darf hiebei wol keine besondere Absicht voraussezen, als habe Platon den Agathon oder in seiner Person einen Anderen lächerlich machen gewollt.

S. 285. Z. 9. Homeros von der Ate. *Ilias XIX*, v. 92. nach Voss: und eher als das obige ist der Gebrauch lächerlich der von dieser Stelle gemacht wird.

S. 286. Z. 4. die Könige der Staaten die Gesetze. Böckh hat mich aufmerksam darauf gemacht, dass gerade diesen Ausdrukk Aristoteles *Rhet. III*, 3, 3. dem Alkidamas als eine bei ihm häufig vorkommende *ψυχρὰ λέξις* vorwirft. Wüssten wir doch mehr solche Einzelheiten in dem Gebiet dieser Reden.

Ebend. Z. 27. 28. die Hervorbringung alles lebendigen. Dass diese auch *ποίησις* heisst wie die Dichtung konnte im Deutschen nicht füglich nachgebildet werden.

S. 288. Z. 7. an den Gorgias. Es sind vornehmlich die vielen *παρίσα* am Ende der Rede, welche dem Gorgias nachgebildet sind — jenes Homerische. *Odyss. XI*, 632 folgd.

S. 296. Z. 25. Eine einführende und geburtshelfende. Eigentlich eine *Μοῖρα* und *Εἰλειθυῖα*, von welchen beiden Göttinnen sich hier gewiss die erste eben so auf die Erzeugung bezieht, wie die letztere auf die Geburt. Es schien aber besser für die Uebersezung die Eigennamen hier zu vermeiden und statt ihrer die Erklärung zu geben. — In dem unmittelbar folgenden wiederholen sich hier mehrere seltene im Phaidros vorkommenden Ausdrükke, wobei die Absicht an jenes Gespräch zu erinnern unverkennbar ist.

S. 298. Z. 15. wie die rechten Meister pflegen. Dies geht unstreitig nur auf die Formel *εὖ ἴσθι*, und man hätte Unrecht etwas weiter darin zu suchen.

S. 300. Z. 22. nicht mehr dem bei einem Einzelnen. Die auch von Bekker aufgenommene Lesart *μηκέτι τῷ* ist nun eigentlich schon in denen Handschriften gegeben welche *μηκέτ' ἄλλῳ* lesen, und das *φανῦλος ἢ* von den mehresten Handschriften bestätiget.

S. 301. Z. 39. nicht Abbilder der Tugend. Offenbar soll hier die bewusste auf der Erkenntniss ruhende Tugend von derjenigen, welche nur mit der richtigen Vorstellung zusammen ist, unterschieden werden, und es ist die Rede davon, wie der Liebende in dem Schönen mit der Erkenntniss das unwandelbare Princip der höheren Tugend erzeugt. — Kurz zuvor war die Uebersezung schon in der ersten Ausgabe dem Bekkerschen Text *κἀκεῖνο δὴ* statt *κἀκεῖνο ὃ δεῖ* vorausgegangen.

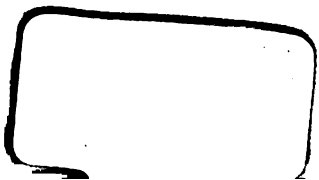
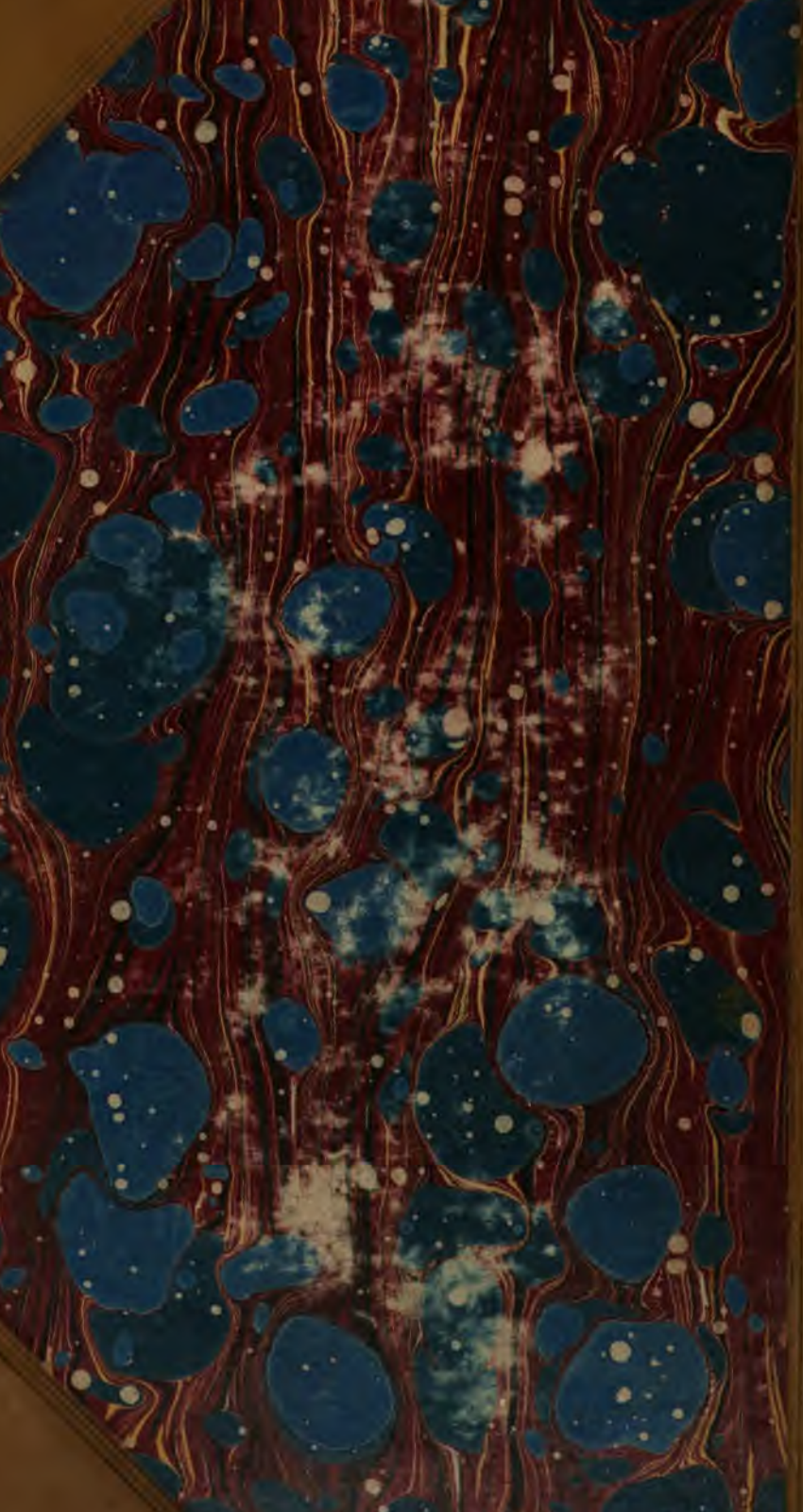
S. 304. Z. 5. jene Kühlschale. Die Uebersezung bleibt bei dieser Bedeutung von *ψυκτήρ*, und glaubt den Glossatoren nicht, welche nur aus unserer Stelle dieses Wort auch zum Namen eines üblichen Trinkgeschirres machen wollen. Vielmehr ist es so dem Alkibiades und dem Zusammenhange weit angemessener.

Ebend. Z. 18. Denn ein heilender. Nach *Ilias XI*, 514.

S. 306. Z. 37. Denn ihr seht doch. Unrichtige Interpunction hat diesen Saz sehr verdunkelt; nun aber Bekker mit der richtigen vorangegangen ist, habe ich auch kein Bedenken getragen, die Uebersezung die ich vorher nur in der Anmerkung vorgeschlagen in den Text zu nehmen; am meisten Hrn. Ast bewundernd, welcher *σχῆμα* richtig verstanden, und doch die Worte *ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ* von dem vorhergehenden absondert, und sie zur Frage zieht.

S. 310. Z. 31. 32. Doch wie er jenes. Homerischer am Anfang abgeänderter Vers, *Odyss. IV*, 242.

S. 311. Z. 24. nach deinem Ausdrukk. Alkibiades hat hier nämlich aus den Wolken v. 361 im Sinn ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῷ 'φθαλμῷ παραβάλλει bei Wolf: der aber dieweil der die Augen so stier und die Brust in den Strassen emporwirft.

Ebend. Z. 35. dasselbe sagen. Nämlich noch von einem andern dasselbe was man von dem sagt den man rühmen will.

S. 312. Z. 23. und dem Euthydemos. Dieser Euthydemos kommt auch *Xen. Mem. I*, 2 und *IV*, 2 vor, ist aber, wie Jeder leicht sieht, sehr zu unterscheiden von dem gleichnamigen Sophisten, der ebend. *III*, 1 erwähnt wird und in dem Platonischen Dialog Euthydemos eine Rolle spielt.